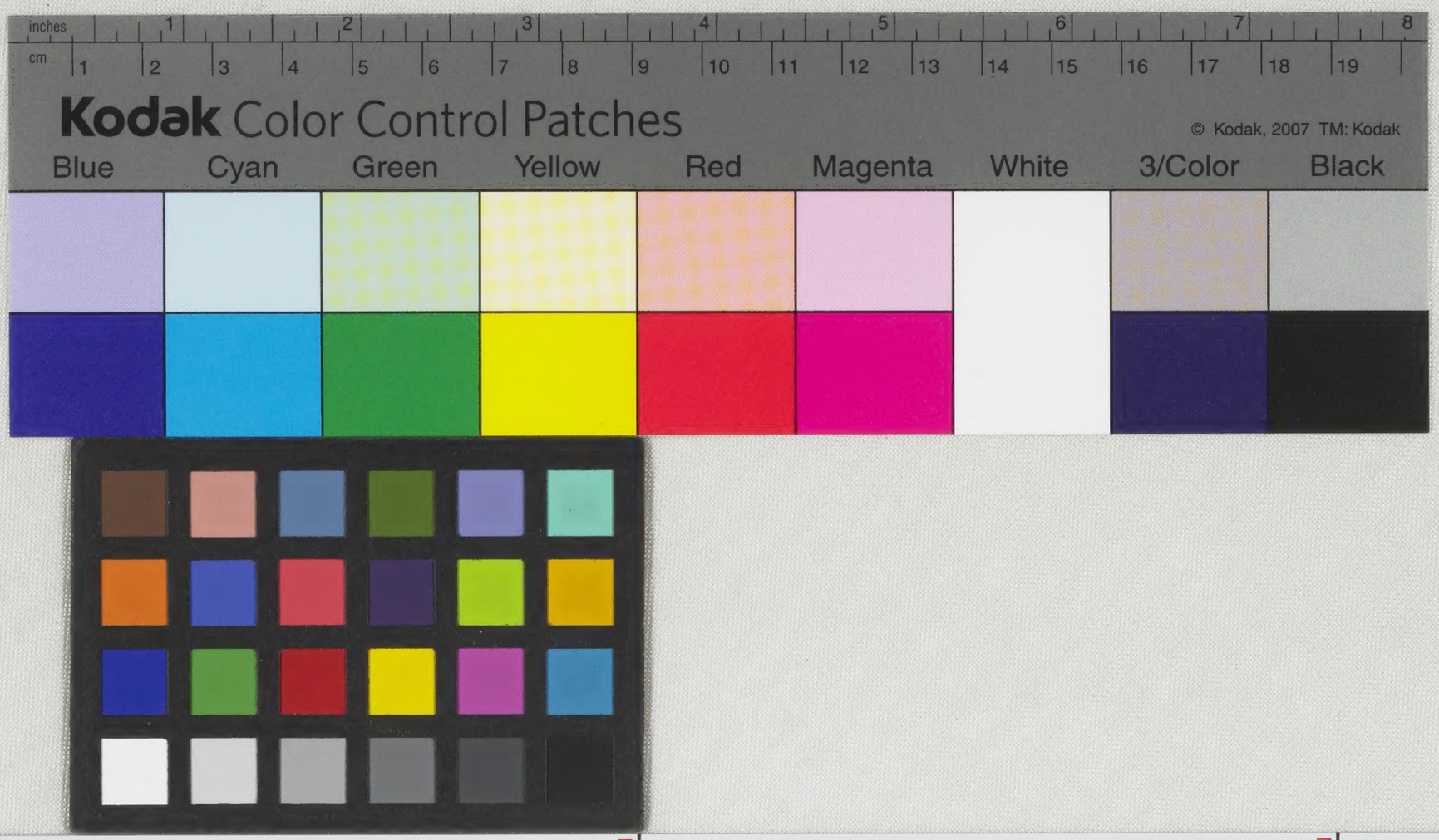

東京帝國大學圖書
0004316493
東京大学総合図書館

B700
95

System der Ethik

mit einem

Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre.

Von

Friedrich Paulsen,
a. o. Professor an der Universität Berlin.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Besser'sche Buchhandlung.)
1889.

System der Ethik

mit einem

Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre.

Von

Friedrich Paulsen,
a. o. Professor an der Universität Berlin.

Erste Hälfte.

126

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Besser'sche Buchhandlung.)
1889.

sich von der verweltlichten Kirche aussonderten, ist es so empfunden worden: sie vermochten in der Kirche nicht mehr die Gemeinde der Heiligen zu erkennen, welche sich um das Wort vom Kreuz in den den ersten Zeiten gesammelt hatte. Das eigentümliche Wesen und die Kraft des Christentums schien ihnen dahin zu sein, seitdem die Kirche mit dem Staat sich in die Herrschaft der Welt teilte, sei es ihn regierend, wie es die katholische Kirche jederzeit erstrebte, sei es von ihm regiert, wie die protestantischen Kirchen.

Vom Standpunkt des ursprünglichen Christentums aus wird es schwer sein, dies Urteil zu widerlegen. Das Christentum ist ursprünglich Kampf mit der Welt, das heißt, der Gesammtheit der Bethätigungen und Bestrebungen, der Einrichtungen und Anstalten, worin der natürliche Mensch die Bestimmung des Daseins erblickt. Ein Christentum ohne diesen Kampf, ein von der Welt anerkanntes, vom Staate gebilligtes und autorisirtes Christentum ist nicht mehr dasselbe: wären alle Menschen wirklich Christen geworden, dann gäbe es keine Welt und keinen Staat mehr, dann wäre die Zeit erfüllet, die Geschichte beschlossen. — Auch das ist gewiß, daß durch die Mischung christlicher Form und Redeweise mit weltlichem Wesen ein Charaktertypus erzeugt worden ist, der zu den widerwärtigsten Verbildungen gehört, welche die Natur des Menschen überhaupt erlitten hat; er wird mit dem Namen des Pfaffentums bezeichnet: Hochmut als christliche Demut, Härte und Anmaaßung als Liebe und Sorge um die Seele des Bruders verkleidet, Herrschsucht und Habsucht im Namen Jesu geübt macht sein Wesen aus. Dieser Typus war dem antiken Leben ganz fremd, er ist so alt als die Kirche, findet sich nun übrigens gar nicht allein unter den Dienern der Kirche, sondern ebenso unter den Dienern des Staats und der Wissenschaft, überhaupt unter allen, die das geistliche oder weltliche Regiment in Händen halten. Erblickt man in den Pfaffen die Repräsentanten der Kirche überhaupt, dann kann man in ihr schwerlich etwas anderes als eine große Entartung erblicken*).

*) Als ein Versuch, eine Geschichte des unkirchlichen Christentums als des wahren evangelischen Christentums zu schreiben, hat ein Werk von L. Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien (1885), Interesse. Daß dem Verfasser das Unternehmen gelungen sei, einen ununterbrochenen geschichtlichen Zusammenhang „evangelischer Gemeinden" von der Verstaatlichung des Christentums unter Konstantin bis auf die Reformation und darüber hinaus bis auf unsere Tage nachzuweisen, wird von den Sachkundigen wohl mit Recht bezweifelt. Man muß aber nicht vergessen, daß nicht alles, was sich begeben hat, in den Überresten von Aufzeichnungen steht, die auf uns gekommen sind; und jedenfalls verdient diese Unterströmung in der Geschichte des Christentums mehr Interesse, als sie in der Geschichtschreibung vom Standpunkt der officiellen Kirchen zu finden pflegt. — Überaus leidenschaftlichen Protest gegen das Staatschristentum vom Standpunkt des ursprünglichen Christentums erhebt in seinen letzten Schriften der Däne Sören Kierkegaard. In den zerfleischenden Sarkasmen, welche er im J. 1855 in einer Reihe von Blättern unter dem Titel „Augenblick" erscheinen ließ (deutsch unter dem Titel: Christentum und Kirche, Hamburg 1861) werden mit immer neuen Wendungen gegeneinander gehalten die ursprünglichen Verkünder des Christentums, die ihr Leben dafür hingaben, und die tausend von der Kgl. dänischen Regierung angestellten „Wahrheitszeugen", welche durch die Verkündigung des Leidens Christi Brotstellen, silberne Tafelaufsätze, Ritterkreuze, bordirte Lehnstühle und andere Herrlichkeiten gewinnen. Den wirklichen Christen erkennt man auch heute am Kreuz, nicht an dem goldenen oder silbernen, das an einem bunten Bändchen am Hals oder an der Brust getragen wird, und seinen Träger als Ritter oder Kommandeur kennzeichnet, sondern an dem Kreuz, das von freiwilligen und officiellen Vertretern der Welt denen, die um Christi willen die Welt verachten, zur Schande und Marter auferlegt wird. — Es dürfte in der That wohl die seltsamste Ironie der Weltgeschichte sein, daß das Kreuz, oder, aus dem Römischen Gebrauch ins Moderne übersetzt, der Galgen gegenwärtig als Ehrenzeichen und Schmuckgegenstand getragen wird. Ein merkwürdiges Buch, das ähnliche Betrachtungen über das Verhältnis des Christentums zur griechisch-orthodoxen Kirche anstellt, ist das Buch des berühmten russischen Romandichters L. Tolstoi, Mein Glaube (Leipzig, 1885).

Das Urteil des Historikers wird doch ein anderes sein können und müssen. Sollte das Christentum zu dem Sauerteig werden, der die ganze Menschheit durchsäuert hat, sollte es nicht blos die Euthanasie der alten Völker, sondern ein Lebensprincip für die neue Völkergemeinde werden, die eben die Bühne der Weltgeschichte betrat, so mußte es zu der Welt und der Kultur in ein positives Verhältnis treten, mußte es sich auch in die festgefügte und dauernde Form der Kirche nach Art eines Weltreichs fassen. Daß es dadurch innerlich ein anderes wurde, ist freilich unzweifelhaft; aber nicht minder scheint es mir unzweifelhaft, daß dies die Bedingung war, unter der allein es auf das werdende geschichtliche Leben der modernen Völker Einfluß gewinnen konnte. Und auch das dürfte dem Betrachter der Geschichte

fachen, lebendigen, thatkräftigen und beseligenden Glauben des alten Christentums verdrängt hatten; empörte sich nicht minder gegen das weltlich-aristokratische Genußleben und Bildungsstreben des von den Anschauungen der Renaissance durchtränkten hohen Klerus, gegen das Neuheidentum eines Leo X. und Albrecht von Mainz, das ihm als ein Hohn auf das Christentum erschien. Luther war keineswegs ein Mann der modernen Bildung und Wissenschaft, diese verständigte sich vermutlich mit Leo X., wenigstens mit der Person, wenn denn nicht mit dem Inhaber der Stellung, viel leichter. Ebenso wenig war er ein Mann des Lebensgenusses und der Kulturanbetung, auch diese hätten bei Leo leicht feineren Geschmack und innigere Anerkennung gefunden. Luthern war die Kirchenlehre nicht zu wenig vernünftig und das kirchliche Leben nicht zu wenig weltlich, eher kann man das Gegenteil sagen: er verwarf die Vernunft in Glaubenssachen schlechthin und er hatte für den Wert dieses irdischen Lebens und seines Inhalts an Kultur nur eine sehr mäßige Schätzung. Er verwarf nicht schlechthin den Genuß und er forderte die Arbeit im Dienst der irdischen Lebensaufgaben; aber keineswegs würde er der Emancipation des Fleisches und der vollständigen Hingebung an die Aufgaben irdischer Kultur haben das Wort reden wollen. Wenn er die positive Seite betonte, so geschah es nicht um der irdischen Kultur und Glückseligkeit willen, sondern im Gegensatz zu der officiellen Auffassung der Kirche, welche das mönchische Leben als an sich verdienstlich und heilig bezeichnete. Luther sah darin eine falsche Selbstopferung, welche, auch wenn ernstlich durchgeführt, die wahre Opferung des Herzens leicht hindere, und, wenn nicht ernstlich durchgeführt, unter den Formen der Entsagung zu einem schnöden Kult des Fleisches Gelegenheit gebe. Sein Verhältnis zur Kirche und ihrer Askese war im wesentlichen dasselbe, wie das Verhältnis Jesu zu der Gerechtigkeit und dem Gottesdienst der Pharisäer: nicht weniger, sondern mehr und innerlicher Gott dienen und sich selbst verleugnen.

Wenn man aber auf die Summe der Wirkungen, namentlich auch der entfernteren Wirkungen blickt, welche an die Reformation sich angeschlossen haben, dann wird man schwerlich umhin können zu sagen: auch sie hat die Entbindung des modernen Geistes, seine Loslösung von der supranaturalistischen Weltanschauung und Lebensauf-

fassung gefördert. Durch die Reformation ist die äußere Form des mittelalterlichen Lebens, die Kirche, zerbrochen worden. Die neuen Kirchenbildungen sind nicht selbständige Lebensformen, sie sind, in Gestalt der Landeskirchen, in denen der Fürst auch das geistliche Oberhaupt ist, thatsächlich zu einer Art Anhang des Staates, zu politischen Einrichtungen geworden. Die Geistlichen der neuen Kirche bilden eine Beamtenschaft, deren Zahl daher auf das Maaß des Bedürfnisses reducirt wird; im Mittelalter bildete der Klerus einen Stand, dessen erste Aufgabe nicht war, Berufsgeschäfte zu erledigen, sondern die Ehre Gottes durch sein Leben und Dasein zu mehren, daher es zu viel Priester, Altäre und Kirchen nicht geben konnte. In der ganzen Erscheinung des Lebens tritt diese Veränderung der Stellung der Kirche zu Tage. Eine mittelalterliche Stadt erhielt ihren Charakter von ihren Kirchen; die Häuser der Menschen schaaren sich um die Gotteshäuser als die gegebenen Mittelpunkte des Lebens; das Gepräge der alten Rheinstädte, oder der alten Harz- und Ostseestädte, Hildesheim, Halberstadt, Wismar, Rostock, wird heute noch von ihren kirchlichen Bauten bestimmt. In einer modernen Stadt, wie Berlin oder Altona, herrscht das Staatsgebäude: das Schloß, die Regierung, das Gericht, die Post, die Kaserne, das Zuchthaus, und dazu die Fabrik und der Bahnhof; einer Kirche begegnet man selten, und die wenigen, die da sind, stehen verlegen und gedrückt inmitten himmelhoher Häuser, von denen sie überragt werden, oder auf großen leeren Plätzen, die sie nicht zu beherrschen vermögen.

Es wird niemand leugnen wollen, daß zu dieser Säkularisirung der baulichen Erscheinung unserer Städte direkt und indirekt die Reformation beigetragen hat. Und ebensowenig kann geleugnet werden, daß zu ihrem Gefolge die entsprechende Säkularisirung der ganzen Darstellung des modernen Menschen und Lebens gehört. Das asketische Leben ist mit den Klöstern verschwunden; die Geistlichen, an Zahl und Bedeutung hinter den Staatsbeamten immer mehr zurückbleibend, haben aufgehört ein besonderes, außerhalb der weltlichen Gesellschaft stehendes Element der Bevölkerung zu sein, sie gehören durch die Ehe der Gesellschaft als Glieder an; die sakramentalen Handlungen, die tausend heiligen Bräuche und Ceremonien, mit denen das ganze Leben durchzogen war, sind bis auf geringe Reste, die

auch im Begriff sind rudimentär zu werden, verschwunden; die zahlreichen Festtage sind in Arbeitstage verwandelt, der tägliche Gottesdienst hat aufgehört, nur an einem Tage „ist Kirche", wie der Sprachgebrauch bezeichnend sagt und wie die Kirche selbst bestätigt: an den andern Tagen steht sie verschlossen und verödet da. Alles dies scheint zu sagen: wir leben auf Erden und wollen für die Erde leben. Dort wies alles auf das Jenseits, hier weist alles auf das Diesseits.

Und man wird weiter gestehen müssen, es hat sich in Folge der Reformation nicht blos die äußere Erscheinung der Häuser und Städte, des Menschen und des Lebens verändert: auch das Denken und Empfinden ist säkularisirt worden. Sicher bei der Masse; so äußerlich bei Vielen das religiöse Leben im Mittelalter geblieben sein mag, die unzähligen Hinweisungen auf Jenseits und Ewigkeit konnten doch nicht spurlos an den Gemütern vorüber gehen. Der Wegfall des größten Teils des äußeren kirchlichen Lebens ist ohne Zweifel eine der Ursachen, daß Gedanken an die Ewigkeit die Gemüter jetzt seltener und weniger eindringlich beschäftigen. Die Menschen haben sich mit ihren Gedanken fester und ausschließlicher auf der Erde angesiedelt. Sicherlich war es nicht Luthers Meinung hierzu aufzufordern. Er war für die Aufhebung der Klöster und die Verminderung des Klerus nicht im Interesse der Kultur und des Wohllebens, im Gegenteil, das Leben der Stiftsherren und Mönche erschien ihm eher als ein dem Fleisch zusagender Müßiggang und Arbeit und Ehestand als geeigneter die Lüste zu dämpfen; er billigte die Beschränkung kirchlicher Übungen und Handlungen nicht um für die weltlichen Geschäfte als die wichtigeren Zeit zu gewinnen, im Gegenteil jene erschienen ihm als Abfindungen des Himmels, dem doch das ganze Leben gehören solle. Für Luther blieb der Himmel die Heimat und die Erde ein Jammerthal; auch ist diese Auffassung und Empfindung lange Zeit im Protestantismus, wenn auch nicht herrschend, so doch bei Einzelnen heimisch geblieben. Wenn man aber auf die Summe der Wirkungen sieht, so wird man doch sagen müssen: die Reformation hat mitgewirkt, dem Leben der Menschen die Richtung auf das Diesseits, auf die Erde, auf die Kultur zu geben und es von der Richtung auf das Jenseits und die Erlösung zu entwöhnen.

Ebenso wenig wird auch geleugnet werden können, daß die Reformation der Entwickelung des Rationalismus förderlich gewesen sei. Durch die Zerbrechung der Kirche wurde die große Autorität zerbrochen, die ein Jahrtausend hindurch die Gedanken der Menschen nicht blos äußerlich, sondern auch innerlich gebunden hatte. Die neuen Kirchen haben keine Autorität; sie haben sie festzuhalten versucht, auch mit denselben äußerlichen Mitteln gegen Widersprechende zur Geltung gebracht: aber es fehlt ihnen die innere Autorität. Entstanden durch Revolution, durch Zerbrechung der stärksten menschlichen Autorität, welche das Abendland gesehen hat, können sie ihren Ursprung nicht verwischen. Sie beriefen sich der Autorität gegenüber auf die Schrift als höhere Autorität. Aber hatte nicht die alte Kirche jenen Schriften, durch Festsetzung des Kanons, erst ihre förmliche Autorität verliehen? Und hatte sie nicht jedenfalls das Recht der Auslegung durch Jahrhunderte lange Übung für sich? Die Berufung auf die besser ausgelegte Schrift war also unter allen Umständen zuletzt Berufung auf die eigene Vernunft und das eigene Gewissen. Die neuen Kirchen konnten im Grunde diese Berufung, die ihr eigenes Grundrecht bildete, niemandem streitig machen, und wenn sie es doch thaten, so geschah es mit innerem Widerspruch und darum ohne innere Kraft. Die Entbindung des subjektiven Denkens, und zwar nun nicht blos in den protestantischen, sondern auch in den katholischen Ländern, man mag darin nun ein Verdienst oder eine Schuld erblicken, ist jedenfalls durch die Reformation mächtig gefördert worden.

3. Die drei oder vier Jahrhunderte, die seit diesem Anfang der Neuzeit verflossen sind, erweisen sich als der gleichgestimmte Text zu jenen Präludien. Die Kulturtendenz, welche im Mittelalter durch die christlich-kirchliche Oberfläche verdeckt war, wird öffentlich und unbefangen als die allein berechtigte anerkannt. Freilich, es giebt auch in der Neuzeit gedrückte Herzen, welche mit der Sehnsucht nach Frieden aus dem Getümmel der Welt sich zurückziehen und im Christentum Ruhe finden. Aber sie finden keineswegs, nicht einmal formell, noch weniger durch die That, die Anerkennung, daß sie das bessere Teil erwählt. Alles was eigentlich charakteristisch ist für die Neuzeit, alles wovon in einer Geschichte des modernen Staats, der modernen

Kräfte in der Natur, sowie die Ausdehnung des Machtbereichs des Menschen bis an die Grenzen der Möglichkeit". Unter der großen Menge einzelner Anstalten, die diesem Zweck dienen, sind weite und sehr tiefe Räume unter der Erde bis zu drei Meilen; sie dienen zur Verdichtung, Abkühlung und Konservirung von Körpern, sowie zur Erzeugung von natürlichen Mineralien, auch neuen künstlichen Metallen aus Materien, „die wir dort Jahre lang lagern lassen"; endlich dienen sie zur Heilung gewisser Krankheiten; auch leben Einsiedler darin, die eine außerordentliche Lebensdauer erreichen und von denen wir viel lernen. Ferner gehören dazu sehr hohe Türme, bis zu einer halben Meile, oder, die Höhe des Berges eingerechnet, drei Meilen, die vorzugsweise zu meteorologischen Beobachtungen dienen; Salz- und Süßwasserseeen sowohl zur Erzeugung von Fischen und Wasservögeln als zu unterseeischen Experimenten; Brunnen und künstliche Quellen, mit allen möglichen Mineralwassern, darunter auch das sogenannte Paradieswasser (aqua Paradisi), welches ungemein wirksam ist zur Erhaltung der Gesundheit und Verlängerung des Lebens. Nicht minder umfaßt dasselbe großartige Gebäude, in welchen die meteorologischen Vorgänge, Schnee, Hagel, Regen, Gewitter nachgemacht, auch allerlei Getier erzeugt wird; große Gärten, bei denen es nicht auf schöne Spaziergänge, sondern auf allerlei Art des Bodens zur Erzeugung von bekannten und neuen Pflanzenarten mit unerhört vortrefflichen Früchten abgesehen ist; „etliche ziehen wir auch ohne Samen, blos durch Erdmischung". Ferner giebt es Gärten und Gehege, in denen Tiere und Vögel aller Art gehalten werden, „nicht sowohl um ihrer Seltenheit willen, als zur Vivisektion und anatomischen Experimenten, um dadurch herauszubringen, was an dem menschlichen Leibe gemacht werden kann. Wobei wir wunderbare Thatsachen entdeckt haben, z. B. Fortdauer des Lebens nach Zerstörung wichtiger Teile, Wiederbelebung dem Anschein nach Todter u. s. w. Auch experimentiren wir an ihnen mit Giften und Gegengiften und Medicamenten aller Art. Ferner erreichen wir durch Züchtung, daß sie größer oder kleiner, als ihre Art ist, fruchtbarer oder unfruchtbar werden; wir ändern Farbe, Gestalt und Gemüthsart derselben auf mannichfachste Weise. Durch Kreuzung bringen wir neue, fortpflanzungsfähige Arten hervor. Dazu erzeugen wir Schlangen, Würmer,

Fliegen, Fische u. s. w. aus Fäulnis, nicht durch Zufall, sondern wissend, aus welcher Materie welches Geschöpf erzeugbar ist". Selbstverständlich wird in der Destillation, Brauerei, Bäckerei u. s. w. das Erstaunlichste geleistet: es werden Tränke von solcher Feinheit der Teile hergestellt, „daß sie, auf den Handrücken gegossen, in kurzer Zeit unmerkbar zur inneren Handfläche durchdringen und dennoch sind sie auf Zunge und Gaumen nicht beißend". Ferner giebt es ein Institut, in welchem mit dem Licht und den Farben experimentirt wird: da wird Licht in beliebiger Stärke und beliebiger Färbung erzeugt, ferner sind künstliche Vorrichtungen erfunden, wodurch sehr entfernte oder sehr kleine Körper deutlich gesehen werden, wie die Himmelskörper, oder Glieder von kleinen Tieren oder Körperchen im Urin und Blut. In andern Instituten wird mit Tönen, Gerüchen und Geschmäcken in ähnlicher, höchst praktischer Weise experimentirt. Ferner giebt es ein Maschinenhaus, wo die wundervollsten Geschütze, Luftfahrzeuge, unterseeische Schiffe, Maschinen, sowie künstlich bewegliche Menschen, Tiere, Vögel, Fische und Schlangen hergestellt werden; „item etliche Exemplare des perpetuum mobile (nonnulli motus perpetui)".

Man sieht, es sind neue Bilder, mit welchen das neue Zeitalter den Horizont der Zukunft bemalt. Das alte Christentum erhob die Augen von der Erde, die nichts bot und nichts versprach, hoffend zum Himmel und seiner übersinnlichen Herrlichkeit. Die neue Zeit sucht den Himmel auf Erden: sie hofft durch Wissenschaft die vollkommene Kultur zu erreichen und erwartet von dieser, daß sie das Leben gesund, lang, reich, geschmückt und glückselig machen werde.

Bacon nennt sich selbst einmal den Trompeter der neuen Zeit. In der That, es ist ein stattliches Heer, das hinter ihm drein zieht zur Eroberung des Himmels auf Erden. Hören wir noch den einen und andern der Heerführer über Ziel und Mittel der Unternehmung.

5. Descartes, welcher mit mehr Recht als irgend ein Anderer als der Anführer (ἀρχηγός) der modernen Philosophie bezeichnet werden kann, hat in der kleinen Schrift über die Methode (1637) das Programm seiner philosophischen Reformationsbestrebungen ent-

kommene Technik umgebildet werden — steht in einem merkwürdigen Gegensatz gegen die Scheu, mit welcher das Mittelalter der Natur gegenüber stand. Auch das Mittelalter strebte nach Herrschaft über die Dinge, es ahnte auch, daß sie durch Wissen erlangt werden könne. Aber es hatte zugleich eine geheime Scheu vor diesem Wissen und Thun; es erschien ihm als ein unheiliges Treiben, die Natur gleichsam zu überlisten, als schwarze Kunst, vom Teufel stammend, der ja, als der Fürst und Herr dieser Welt, Herrschaft über sie verleihen kann. Alle, die in dem Ruf standen, solche wirksame Erkenntnis zu besitzen, wurden als Zauberer angesehen: Albertus Magnus, Roger Baco, Papst Sylvester II. Eine sehr charakteristische Erzählung aus Gregors von Tours Geschichte der Franken hat Soldan seiner Geschichte der Hexenprocesse (I, 114) eingefügt. Der Archidiakonus Leonartes zu Bourges litt am Staar und kein Arzt konnte ihm helfen. Endlich begab er sich in die Basilika des heil. Martinus und brachte daselbst zwei oder drei Monate unter beständigem Fasten und Beten zu. Da wurde ihm an einem Festtag das Augenlicht wieder gegeben. Er eilte nach Haus und ließ einen jüdischen Arzt zu sich kommen; auf dessen Rat setzte er zur Vollendung der Kur Schröpfköpfe an den Hals. Da ereignete es sich, daß in demselben Maaß, wie das Blut floß, die Blindheit wiederkehrte. Voll Scham kehrte Leonartes zur Kirche zurück, betete und fastete, wie zuvor; aber er wurde der Wiederherstellung nicht gewürdigt. Jedermann, schließt Gregor, möge aus dieser Begebenheit die Lehre ziehen, daß er, wenn ihm einmal die Wohlthat wurde, himmlische Arznei zu erhalten, nicht wieder zu irdischen Künsten seine Zuflucht nehmen soll.

Diese Scheu, welche übrigens auch den Griechen und Römern nicht fremd war, hat die Neuzeit gänzlich abgelegt; vor ihren Händen ist nichts sicher; man darf, was man kann. Der Glaube an transcendente Mächte, gute und böse, durch deren Unterstützung der Mensch auf den Naturlauf einen magischen Einfluß üben könne, ist seit dem Anfang der Neuzeit unaufhaltsam zurückgewichen; in demselben Maaße ist der Glaube des Menschen an seine natürlichen Kräfte gewachsen und mit dem Glauben die Zuversicht, sie zu gebrauchen.

6. Als Ergänzung tritt zu der modernen Naturwissenschaft die moderne Staats- und Gesellschaftswissenschaft. Sie ist nicht

minder eine praktische Wissenschaft, sie sucht den vollkommenen Staat und die vollkommene Rechtsordnung zuerst in der Idee zu konstruiren, dann in die Wirklichkeit einzuführen. Politische Utopien sind das Seitenstück zu den physikalisch-mechanischen Utopien, beide begleiten einander, häufig mit einander verbunden, durch das ganze Zeitalter, vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis herab zu den socialistischen Utopien des 19. Jahrhunderts. Als der eigentliche Heerführer auf dem Gebiet der politischen Philosophie steht neben Descartes, dem Heerführer der modernen Naturphilosophie, der Engländer Thomas Hobbes. Er selbst nimmt diese Stellung für sich in Anspruch: wie die Astronomie mit Copernicus, die Physik mit Galilei, die Physiologie mit Harvey eigentlich erst beginne, so sei die Staatswissenschaft nicht älter als sein Buch de Cive (Vorrede zu de corpore, 1655). Von der praktischen Bedeutung dieser Wissenschaft hat er die größte Meinung. In der Dedikationsepistel, welche dem Werk über den Staat vorgedruckt ist, heißt es: alles, was die Gegenwart vor der Barbarei der Vergangenheit voraus habe, werde der mathematischen Physik verdankt; wenn die Moralphilosophie mit der gleichen Sicherheit ihre Aufgabe gelöst haben werde, dann sehe er nicht, was durch menschliche Thätigkeit für die Glückseligkeit dieses Lebens noch geschehen könne. Der Staat ist dem Hobbes die irdische Vorsehung; in seinem Recht und in seiner Macht unbegrenzt, giebt er den Unterthanen Frieden und Wohlfahrt: „außerhalb des Staates herrscht Leidenschaft, Krieg, Furcht, Armut, Häßlichkeit, Einsamkeit, Barbarei, Unwissenheit, Wildheit, im Staat Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichtum, Schönheit, Geselligkeit, Bildung, Wissenschaft, Wohlwollen“ (de Cive X, 1).

Also kein Zweifel, wenn zu der vollkommenen Mechanik und Medicin noch die vollkommene Politik kommt, dann wird der Himmel auf Erden bald fertig sein.

7. Endlich mag noch der Mann erwähnt sein, der dieser Gedankenrichtung in Deutschland die Bahn gebrochen hat: es ist Leibniz. Es giebt kaum ein Gebiet menschlichen Denkens und menschlicher Thätigkeit, das Leibniz nicht mit seinen Plänen zur Herbeiführung der Glückseligkeit des Menschengeschlechts angebaut hätte. Mit fieberhafter Eile entwirft er immer neue Projekte: zur Herstellung eines

wissenszwang sinken dahin, Menschenliebe und Freiheit im Denken gewinnen die Oberhand. Künste und Wissenschaften blühen und tief dringen unsere Blicke in die Werkstatt der Natur. Handwerker nähern sich gleich den Künstlern ihrer Vollkommenheit, nützliche Kenntnisse keimen in allen Ständen. Hier habt ihr eine getreue Schilderung unserer Zeit. Blickt nicht stolz auf uns herab, wenn ihr höher steht und weiter seht, als wir; erkennt vielmehr aus dem gegebenen Gemälde, wie sehr wir mit Mut und Kraft euren Standort emporgehoben und stützten. Thut für eure Nachkommenschaft ein Gleiches und seid glücklich!“ *)

9. Wenn der Verfasser jener Gothaer Urkunde heute auf die Erde zurückkehrte und durch unsere Städte wanderte, dann würde er wohl zunächst an bewunderndem Erstaunen über die Fortschritte in der Kultur, die das 19. Jahrhundert gemacht habe, es nicht fehlen lassen. Wenn er aber länger unter uns lebte und mit unserer Litteratur bekannt würde, dann würde vielleicht ein Anderes ihn noch mehr in Erstaunen, ja in Bestürzung versetzen: Spuren einer eigentümlichen inneren Umstimmung, weit verbreiteter Zweifel, ob denn nun durch alle Forschritte der Kultur die Menschen besser und glücklicher geworden seien, ja überhaupt werden könnten? Daran hatte, abgesehen von einem vereinzelten Sonderling, wie Rousseau, zur Zeit der Aufklärung Niemand gezweifelt. Und jetzt in allen Sprachen eine ganze Litteratur in Prosa und Versen, weit verbreitet und viel gelesen, namentlich in den oberen Gesellschaftsschichten, die mit der größten Zu-

*) Bei Hettner, Litteraturgesch. des 18. Jahrh. III, 2, 170. Mit einer ähnlichen Äußerung geht der einsichtige Geschichtsschreiber der modernen Philosophie J. G. Buhle an die Darstellung der Philosophie des 18. Jahrh. „Wir nähern uns jetzt dem jüngsten Zeitraum der Geschichte der Philosophie, der zugleich für sie, wie für die Geschichte der Wissenschaften und Künste und der Kultur der Menschheit überhaupt der merkwürdigste und glänzendste ist. Was in den zunächst vorangegangenen Jahrhunderten vorbereitet war, fing an im 18. zur Vollendung zu gedeihen. Von keinem Jahrhundert kann man mit so viel Recht sagen, daß es die Arbeit seiner Vorgänger benutzt habe, die Menschheit einer größeren physischen, intellektuellen und moralischen Vollkommenheit entgegenzuführen, als von dem 18. Es hat eine Höhe erreicht, auf der es nach den Schranken der menschlichen Natur und dem durch die Erfahrung bestätigten Lauf der Dinge zu verwundern wäre, wenn der Genius der künftigen Generationen sich darauf erhielte und nicht wieder zurücksänke.“

versicht behauptet, daß Steigerung der Kultur nicht nur die Glückseligkeit nicht steigert, sondern vielmehr Schmerz und Enttäuschung vermehrt.

Was bedeutet diese Thatsache? Ist sie ein Anzeichen, daß die europäische Völkerfamilie sich dem Greisenalter nähert? Sind etwa die modernen Völker bei demselben Punkt ihrer Lebensgeschichte angelangt, den die alte Welt beim Beginn des römischen Kaisertums erreicht hatte? Sind die pessimistischen Dichter und Philosophen die Vorläufer und Verkünder der allgemeinen Bekehrung im Sinne der Abwendung von diesem irdisch-zeitlichen Leben mit seinen Gütern und Zwecken? Kommt über unsere Welt die Erlösungssehnsucht, wie sie über die indische und über die mittelländische Welt gekommen ist?

Wer selbst jener Anschauung zuneigt, wird die Frage bejahen; alle Geschichtsphilosophie entnimmt den Schlüssel zur Deutung der Dinge dem eigenen Lebensgefühl. Wer dagegen mit seiner persönlichen Empfindung auf der andern Seite steht, wird sie verneinen, er wird im Pessimismus nichts sehen als den Ausdruck krankhafter Verstimmung einzelner Individuen, wie sie zu allen Zeiten vorkommt. Ein rein theoretischer Historiker, der persönlichen Neigungen und Stimmungen gar keinen Einfluß auf sein Urteil gestattete, würde vermutlich eine Deutung der Zeichen überhaupt für all zu gewagt halten. Allerdings seien, so möchte er etwa sagen, im Leben der Gegenwart manche Erscheinungen zu beobachten, die an die römische Kaiserzeit erinnerten, sowohl im Gebiet der Kunst und Litteratur, als im Gebiet des wirtschaftlichen und politischen Lebens: die innerlich hohle, ideenlose Virtuosität, welche für das Prunkbedürfnis der Reichen arbeite, die romantische Liebe zum „Altdeutschen“, die eine so seltsame Ähnlichkeit mit der romantischen Liebe der Kaiserzeit zum Altrömischen habe; die mühselige und trieblose gelehrte Forschung, der die Dinge im Grunde ganz gleichgültig und nur die auf gelehrte Arbeit gesetzten Prämien nicht gleichgültig seien; der Luxus und das Proletariat der Großstädte, die Centralisirung des ganzen Lebens, welche Kraft und Eigentümlichkeit der Bildung erdrücke, die immer zunehmende Notwendigkeit, die bestehende Ordnung der Dinge, die nicht auf ihrer inneren Zweckmäßigkeit zu ruhen vermöge, auf äußere, politisch-militärische Kräfte zu stützen und Ähnliches.

einerseits weil die Kräfte des Einzelnen nicht ausreichen, die Natur seinem Willen dienstbar zu machen, andererseits weil die Einzelnen als solche notwendig jeder in Krieg mit jedem geraten und daher Alle in beständiger Bedrohtheit und Furcht leben. Die richtige Rechnung führt daher zur Socialisirung des Lebens; die Form derselben ist der Staat, welchen man demnach als Anstalt für die gemeinsame Selbsterhaltung bezeichnen kann: durch ihn erreicht jeder Friede, Sicherheit, Reichtum, Wohlfahrt, kurz Selbsterhaltung. Es geschieht das durch absolute Unterwerfung der Einzelwillen unter den Staatswillen, der ihnen nun vorschreibt, was sie thun und lassen sollen. Gegen den erklärten Staatswillen handeln, ist nun natürlich schlecht handeln, denn es ist gegen das notwendige Mittel der Selbsterhaltung, also gegen die richtige Rechnung handeln. Doch bedeutet dies keineswegs, wie man Hobbes mißverstanden hat, daß gut und schlecht nun überhaupt keine Bedeutung mehr habe als die: gemäß oder gegen die Gesetze des Staates. Die Gesetze des Staates können selbst gut oder schlecht sein, je nachdem sie der allgemeinen Wohlfahrt förderlich oder hinderlich, also der richtigen Rechnung gemäß oder entgegen sind. Freilich hat hierüber der Unterthan als solcher kein Urteil, wohl aber der Philosoph als solcher.

4. Die Ethik auf Grundlage dieser Anschauung ist von Spinoza (1632—1677) in dem erst nach seinem Tode herausgekommenen Werk Ethica ausgeführt worden. Der Ausgangspunkt der eigentlichen Ethik ist der sechste Satz des dritten Buches: unaquequae res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Es gilt vom Körper wie von der Seele. Das esse der Seele nun ist das Cogitiren oder Ideen haben, wie Spinoza im Sinne der Cartesianischen Definition: mens est res cogitans, die Sache ansieht. Unter den Cogitationen tritt aber ein Unterschied hervor, es giebt ein thätiges und ein leidendes Cogitiren, jenes ist das wissenschaftliche Denken, dieses das Empfinden und Fühlen; jenes geschieht in adäquaten, dieses in verstümmelten Ideen, das heißt solchen, deren Voraussetzungen nicht oder nicht ganz innerhalb des Wesens der Seele selbst, sondern vielmehr in Dingen außer ihr liegen. Selbsterhaltung ist hiernach für den Geist die Bethätigung im wissenschaftlichen Denken, Selbstentäußerung und Ohnmacht dagegen das Leiden von den Dingen in Empfindung

und Gefühl: jenes stellt die libertas, dieses die servitus des Menschen dar. Sofern die Seele also wirklich bei sich ist, sofern ihr Streben von der richtigen Einsicht in das ihrem Wesen Gemäße geleitet wird, strebt sie rein denkend sich zu verhalten und alles zu beseitigen, was dem entgegen ist. Und so wären wir denn bei dem alten Satz der griechischen Ethik wieder angelangt: Philosophie oder wissenschaftliche Erkenntnis ist das höchste Gut.

In doppelter Form weist Spinoza ihren Wert nach: sie ist einerseits als höchste, freieste, vollkommenste Lebensbethätigung absoluter Selbstzweck, andererseits das Werkzeug zur Befreiung aus der Knechtschaft, in welcher der vernunftlos Lebende durch die Affekte gehalten wird.

Das vierte Buch der Ethik ist dem letzteren Nachweis gewidmet. Es giebt zwei große Wissenschaften, die Physik und die Psychologie, entsprechend den zwei Seiten der Wirklichkeit, der Körperwelt und der Ideenwelt (res — ideae). Die Physik ist die Grundlage von zwei praktischen Wissenschaften, der Mechanik und der Medicin, die Psychologie (oder Geisteswissenschaft) ebenso der Ethik und Politik. Diese vier praktischen Wissenschaften sind es, durch welche die Vernunft das Leben gestaltet. Spinoza hat die beiden letzten behandelt.

Die Ethik ist die Erkenntnis vom richtigen Verhalten des Einzelnen zu sich selber und zu den andern Einzelnen. Die Tiere und thatsächlich auch die meisten Menschen werden in ihrem Handeln durch Affekte bestimmt: Kränkung mit Kränkung zu erwidern bewegt sie der Zorn, den Notleidenden zu Hülfe zu kommen das Mitleid und so fort. Der Weise dagegen lebt nach Anleitung der Vernunft (ex ductu rationis); er allein trifft sicher das Ziel der Selbsterhaltung, wogegen die von den Affekten Geleiteten es oft verfehlen: die Rachsucht, die Ehrsucht, die Habsucht, die Vergnügungssucht und wie sie alle heißen, führen häufig ins Verderben. Der durch Vernunft Geleitete dagegen weiß Wert und Maaß der Dinge, wiefern sie zuträglich, wiefern sie verderblich sind. Er sieht, daß durch Vergeltung des Bösen mit Bösem dauernde Feindschaft mit gegenseitiger Bedrohung, Störung, ja Vernichtung erwächst, daß dagegen durch Gelassenheit und Gutthat der Haß überwunden und Liebe und Freundschaft hervorgebracht werden kann.

Auf Grund derselben Erkenntnis von der menschlichen Natur zeigt die Politik, wie das Zusammenleben Vieler zu gestalten sei, damit daraus nicht Krieg und Bedrohung, sondern Friede und Wohlwollen und Zusammenwirken zum Zweck der gemeinsamen Erhaltung und Steigerung des Lebens hervorgehe.

Endlich leistet die Erkenntnis noch eines: sie bewirkt die Überzeugung, daß alles, was geschieht, durch ewige Notwendigkeit aus der Natur der Dinge folgt. Die Frucht dieser Überzeugung ist die Seelenruhe (tranquillitas animi). Gegen das, dessen Notwendigkeit man einsieht, hört man auf sich zu sträuben; unerträglich ist, was wider Schicksal und Recht (παρὰ μοῖραν) zu kommen scheint: wie würden die Menschen gegen den Tod sich auflehnen, wenn nicht Alle, sondern nur Wenige sterben müßten. Vor allem macht die Erkenntnis duldsam gegen die Menschen; sie sind nun nicht anders, wankelmütig, undankbar, eitel, rachsüchtig, ein gebrechliches Geschlecht; der Philosoph erkennt die Notwendigkeit ihres Verhaltens aus ihrer Natur, aus der Schwachheit der Vernunft in ihnen und der Stärke der Affekte; und alles verstehen heißt alles vergeben.

So ist also wahre Erkenntnis das Mittel der Erhaltung und Förderung des Lebens. Sie ist zugleich, so führt das fünfte Buch aus, der höchste und wertvollste Inhalt desselben. Erkennen ist, im Gegensatz zum Affekt, Selbstthätigkeit; seiner Kraft und Selbständigkeit inne werden, erfüllt mit Freude; Erkenntnis des Höchsten in der höchsten Form, Erkenntnis Gottes oder der Natur, als des Inbegriffs der Realität oder Vollkommenheit, erfüllt mit der höchsten Freude. Aus der Freude entspringt die Liebe zu Gott (amor Dei intellectualis), der in der Erkenntnis das Gemüt mit Seligkeit erfüllt. So schließt mit religiöser Wendung die Ethik Spinozas.

Die Vereinigung von Erkenntnis, Gottesliebe und Seligkeit, der Anfang und das Ende aller seiner Betrachtungen, hat offenbar in seiner persönlichen Lebenserfahrung ihren Grund. Sich ausschließend und ausgeschlossen aus der Glaubensgemeinschaft, in der er geboren, sich ausschließend und ausgeschlossen aus dem praktischen Leben und aus der öffentlichen Thätigkeit, sich ausschließend und ausgeschlossen aus dem Wettbewerb um Ansehen und litterarische Ehre, hatte er sich ganz auf das Leben in seinen Gedanken zurückgezogen; er hatte darin

Ruhe, Frieden und Glück gefunden. Diese Erfahrung ist der Boden, aus dem seine Ethik hervorgewachsen ist. Der Anfang des Tractatus de intellectus emendatione deutet die Sache an: „Nachdem die Erfahrung mich belehrt, daß alle Dinge, die im gemeinen Leben anzutreffen sind, eitel und nichtig seien, so faßte ich endlich, da ich sah, daß alles, wovor ich Furcht empfand, weder ein Gut noch ein Übel enthielte, außer, sofern das Gemüt von ihm bewegt würde, den Entschluß nachzuforschen, ob es etwas gäbe, das ein wahres und erwerbbares Gut sei und das ganz allein das Gemüt zu befriedigen vermöchte, ja dessen Erlangung und Besitz mit der höchsten Freude in Ewigkeit erfüllte. Ich sage, endlich faßte ich den Entschluß. Denn es schien unbedacht, um eines Ungewissen willen das Gewisse fahren zu lassen: ich sah wohl die Vorteile, welche Ansehen und Reichtum gewähren, und daß ich von ihnen lassen müsse, wenn ich ernstlich auf ein Neues ausginge. Ich erwog also in meinem Gemüt, ob es nicht angehe, ohne den gemeinen Gang meines Lebens zu ändern, meinen Vorsatz zu erreichen oder doch zur Gewißheit darüber zu kommen. Ich habe es wiederholt vergeblich versucht. Denn was im gemeinen Leben den Menschen für das höchste Gut gilt, das kommt, wie ihre Werke zeigen, auf drei Dinge hinaus: Reichtum, Ansehen, Wollust; durch diese drei Dinge wird aber der Geist so abgezogen, daß er an kein anderes Gut zu denken im Stande ist.“ Also die Nachforschung nach dem höchsten Gut ließ mit dem Streben nach diesen Dingen sich nicht vereinigen. „Da ich aber der Sache weiter nachhing, fand ich zuerst, daß jene Dinge nicht, wie ich anfangs gemeint, gewisse, sondern vielmehr sehr ungewisse Güter seien, ja, ich sah endlich, daß sie eher für gewisse Übel angesehen werden müßten, denn sie sind nicht nur nicht Mittel zu unserer Selbsterhaltung (ad nostrum esse conservandum), sondern vielmehr Hindernisse und häufig Ursache des Untergangs derer, die sie besitzen, und immer derer, die von ihnen besessen werden. Die Ursache ist, daß unser Glück und Unglück abhängt von der Natur des Gegenstandes, an den wir uns mit unserer Liebe hangen. Denn das, was nicht geliebt wird, erregt nicht Streit, noch Traurigkeit, wenn es verloren geht, noch Neid, wenn es von einem Anderen besessen wird, noch Furcht, noch Haß, noch irgend welche Gemütsbewegungen. Alle diese

Affekte aber treffen den, der sich mit seiner Liebe an Dinge hängt, die verloren gehen können. Dahingegen aber erfüllt die Liebe zu einem Gegenstande, der ewig und unendlich ist, die Seele allein mit Freude, und ist alles Schmerzes ledig; was gar ersehnlich ist und mit allen Kräften zu erstreben."

5. Eine wesentliche Ergänzung und Fortbildung erhielt diese moralphilosophische Anschauung durch Shaftesbury (1671—1713). Er giebt der Selbsterhaltungsmoral eine breitere anthropologische Grundlage, indem er den starren individualistischen Egoismus des Hobbes und Spinoza aufgiebt, und damit die Tugend auf Triebe und Gefühle stellt, während sie bei jenen lediglich auf verstandesmäßiger Rechnung zu beruhen scheint. Man kann die Grundgedanken, für die übrigens manche Anknüpfung bei anderen gleichzeitigen englischen Moralisten sich findet, besonders bei Cumberland, dem bedeutendsten unter den Gegnern des Hobbes, etwa in folgender Weise darstellen. Ich folge dabei wesentlich den Ausführungen der Untersuchung über Tugend und Verdienst im zweiten Band der Charakteristiken.

Man kann den Satz gelten lassen, daß jedes Wesen sich selbst zu erhalten strebt, muß aber dann hinzufügen: was wir Individuum nennen, ist nicht ein in sich abgeschlossenes Wesen mit einem auf sich eingeschränkten Selbsterhaltungstrieb; erst die Gattung ist ein in vollem Sinn selbständiges Wesen, zu ihr verhält sich das Individuum, wie ein Glied zum Leibe. So liegt die Sache rein biologisch betrachtet: das Individuum hat durch die Gattung Wesen und Dasein; es dient, indem es sich fortpflanzt, der Selbsterhaltung der Gattung als Organ, und zwar nicht als ein selbständiges Organ, denn das isolirte Individuum vermag sich nicht fortzupflanzen.

Diese überaus wichtige Thatsache, die Hobbes und Spinoza gleichsam grundsätzlich übersehen haben, erscheint nun auch in dem Seelenleben der Individuen. Ihr Selbsterhaltungstrieb richtet sich gar nicht ausschließlich auf die Erhaltung ihres isolirten Eigenlebens, sondern ebenso unmittelbar auf die Erhaltung des Wesens, dessen Glied sie sind, der Gattung. Shaftesbury drückt diese Thatsache so aus: wir können in dem Triebleben der Menschen zwei Arten von Willensantrieben unterscheiden: individualistische und sociale; er

Zuerst das Sociale & Öffentliche berührend!

nennt jene private, selfish affections, diese natural, kindly, social affections; von seinem Nachfolger Hutcheson werden die letzteren mit bezeichnenderem Namen auch als sympathetic affections bezeichnet. Das Ziel, zu welchem die selbstischen Affekte den Menschen antreiben, ist seine eigene, individuelle Wohlfahrt (private good), das Ziel, zu dem die socialen Affekte antreiben, ist die gemeine Wohlfahrt, die Selbsterhaltung des Systems, dessen Teil der Einzelne ist (public good). Beide Arten von Antrieben sind gleich ursprünglich, gleich tief in der Natur begründet, es ist keineswegs möglich, die socialen Willensantriebe auf den individualistischen Selbsterhaltungstrieb zurückzuführen, etwa durch den Umweg der richtigen Rechnung. Schon im tierischen Leben erscheint der Trieb, der in der Fortpflanzung und Fürsorge für die Brut der Erhaltung der Gattung dient, neben dem individualistischen Selbsterhaltungstrieb als gleich stark und ursprünglich, indem er sein Ziel regelmäßig auf Kosten der individuellen Selbsterhaltung durchsetzt.

Im Menschen als vernunftbegabten Wesen kommt zu diesen beiden primitiven Arten von Willensantrieben noch eine dritte, Shaftesbury nennt sie reflex, rational affections; es sind die Gefühle, welche durch die Reflexion auf menschliche Handlungen bewirkt werden. In derselben Weise, wie die Anschauung von Kunstwerken Gefühle des Gefallens und des Mißfallens hervorbringt, ruft die Anschauung menschlicher Handlungen und Eigenschaften im Zuschauer die Gefühle der Billigung und Mißbilligung hervor und er bezeichnet sie darnach als gut oder böse, wie jene als schön oder häßlich. Man kann einen moralischen Sinn als Quelle dieser Urteile ansehen, wie einen ästhetischen Sinn als Quelle jener. Diese qualificirende Beurteilung richtet sich zunächst auf das Handeln Anderer, sie wendet sich dann aber auch gegen das eigene Handeln und heißt dann Gewissen. — Auch diese Gefühle wirken als Antriebe auf den Willen und zwar in dem Sinne der gemeinen Wohlfahrt mit Einschluß der eigenen Wohlfahrt; es mißfallen diejenigen Handlungen, welche Störungen im Leben Anderer und im Leben des Handelnden selbst hervorzurufen tendiren.

Das ist das Ergebnis der psychologischen Analysis oder wie Shaftesbury einmal sagt, der Anatomie der Seele. Es ist die Grundlage der Ethik, wie Anatomie und Physiologie des Leibes Grundlage der Diätetik sind.

Worin besteht nun die Gesundheit oder die Vollkommenheit des Seelenlebens? In demselben, worin die Gesundheit des leiblichen Lebens besteht: besteht diese in dem harmonischen Zusammenwirken aller Organe, so besteht jene in dem harmonischen Zusammenwirken der wohltemperirten Triebe, in der geordneten Ökonomie der selbstischen und socialen Affekte, wie es einmal ausgedrückt wird. Es giebt keine an sich schlechten Triebe, wie sollten sie auch in die gottgeschaffene Natur hineingekommen sein? Auch die selbstischen Triebe sind an sich gut, sie sind für die Erhaltung der lebenden Wesen unentbehrlich; schlecht werden sie nur durch einseitige, übermäßige Entwickelung. Der Erwerbstrieb ist an sich gut und notwendig; erst wenn er als Habsucht allein herrschend wird und die übrigen Triebe darunter verkümmern, dann wird er schlecht. Die Barmherzigkeit ist an sich gut; wenn sie aber, was freilich nicht eben oft sich zutragen mag, so sehr den ganzen Menschen beherrschte, daß er nie an seine eigenen Aufgaben denken könnte vor lauter Mitleid und Teilnahme an der Not Anderer, dann würde sie sein Leben stören und bald ihn auch unfähig machen, Anderen hülfreich zu sein. Also Gesundheit oder natürliche Vollkommenheit hat eine Seele, in welcher die selbstischen Triebe eine angemessene Stärke haben, um zur Ausübung aller zur Selbsterhaltung notwendigen Funktionen anzuhalten, und in welcher auch die socialen Triebe zu kräftigen Charaktereigenschaften ausgebildet sind, welche die gebührende Rücksicht auf das Gemeinwohl überall durchsetzen.

Zur moralischen Vortrefflichkeit im eigentlichen Sinn (virtue) gehört dann noch die Entwickelung des moralischen Sinnes zu einem kräftigen regulativen Princip. Wenn das Gewissen (sense of right and wrong) das Handeln gegen die Schwankungen der Neigungen, welche auch bei der guten Natur vorkommen, sichert, dann nennen wir einen Mann eigentlich moralisch gut oder tugendhaft. Wir werden also auch denjenigen, der mit einem schwierigen Temperament, etwa mit heftigen selbstischen Trieben ausgestattet ist, tugendhaft nennen, wenn er durch Grundsätze sein Naturell beherrscht, und zwar um so mehr, je stärker der Widerstand ist.

Die Verwandtschaft und andererseits der Gegensatz dieser Gedanken gegen Hobbes liegt am Tage. Es ist dieselbe Grundanschauung:

gut ist, was im Sinne der Selbsterhaltung wirksam ist; aber es ist die Selbsterhaltung nicht des isolirten Individuums, sondern der Gattung oder der Gesellschaft (species or society) und in ihr des Individuums, worauf der Wille thatsächlich gerichtet ist und an welcher der objektive Wert gemessen wird. Mit Vorliebe hebt Shaftesbury seinen Gegensatz gegen Hobbes hervor; es ist ein Gegensatz nicht blos der Principien, sondern zugleich des persönlichen Empfindens und Urteilens. Shaftesbury ist Optimist, Hobbes ist Pessimist in der Beurteilung der Menschen. Dieser wendet den feindseligen, jener den liebenswürdigen und freundlichen Seiten der menschlichen Natur am liebsten den Blick zu. Er hebt gern hervor, daß es für den Menschen, nach jedermanns eigener Empfindung, kein größeres und reineres Glück giebt, als zu dem Glück Anderer beizutragen. Also machen die socialen Tugenden unmittelbar auch ihren Inhaber glücklich. Und ebenso gewiß macht der Mangel derselben unglücklich: es könnte für niemanden ein größeres Unglück geben, als völlig isolirt, ohne Freunde, ohne Teilnahme, die er gewährte und empfinge, zu leben. Also sind alle Gefühle und Eigenschaften, die zu solchem Zustand zu führen tendiren, Zorn, Haß, Neid, Kälte, Selbstsucht ꝛc., geeignet, ihren Besitzer unglücklich zu machen. „Und also", so schließt die Untersuchung über die Tugend, „ist Tugend das Gut und Laster das Übel für jedermann."

In Shaftesbury tritt uns schon jener liebenswürdige Optimismus entgegen, der einen so hervorstechenden Charakterzug des 18. Jahrhunderts ausmacht: Gott ist gut, die Welt ist gut, die Verfassung von England ist gut, die Menschen sind gut; ihre Natur ist nicht so heillos eingerichtet, daß ihr zu ihrem Glück so notwendige Seiten erst auf dem Wege der Überlegung und Rechnung, wie Hobbes will, künstlich eingefügt werden müßten. Es handelt sich nur darum, der eigentlichen Natur gegen mancherlei Hindernisse und Verdunkelungen zum Durchbruch zu helfen. — Es ist dieser glaubensselige Optimismus, gegen welchen Mandeville in der Fabel von den Bienen, einer kleinen Satire von großer Kraft, der nachher ein langer Commentar von geringer Kraft beigegeben worden ist, so schneidenden Widerspruch erhebt.

Die moderne Moralphilosophie hat in Shaftesbury einen ersten Höhepunkt erreicht; es fehlt der Betrachtung keines der wesentlichen

Mandeville's Bienenfabel

Momente. Es ist die Grundanschauung der antiken Ethik, erweitert und bereichert durch die christliche Empfindungs- und Anschauungsweise. Die socialen Tugenden und das Gewissen haben neben den individualistischen Tüchtigkeiten die ihnen gebührende Stellung gefunden. Mit Recht sagt v. Gizycki (Ethik Humes S. 17): „Shaftesburys System ist das Hauptsystem der englischen Moral überhaupt, indem alle späteren dasselbe im wesentlichen nur in einzelnen Punkten ergänzt und fortgebildet haben, ohne aber je wieder seine großartige Universalität zu erreichen".

D. Hume's (1711—1776) Untersuchung über die Principien der Moral (1751) ist ausgezeichnet nicht so sehr durch Originalität und Tiefe der Gedanken, als durch die klare, feine, überzeugende Darstellung jener eben dargelegten Grundanschauung der englischen Moralphilosophie an einer Anzahl einleuchtendster Beispiele. Die Fragestellung Hume's lautet: Warum werden gewisse Eigenschaften und Verhaltungsweisen des Menschen anerkannt und gelobt, andere gemißbilligt und getadelt? Er findet, indem er die wichtigsten durchgeht: gelobt werden diejenigen, die Anderen oder uns selbst nützlich oder unmittelbar angenehm sind; getadelt werden diejenigen, die sich entgegengesetzt verhalten.

Zeigt schon Hume's Behandlung der Moral eine Neigung, die biologische über der rein subjektiven Betrachtung zu vernachlässigen und demgemäß an die Stelle der Selbsterhaltung die Befriedigung, an die Stelle des objektiven einen subjektiven Maaßstab des Wertes zu setzen, so tritt diese Neigung in der Folge, unter dem Einfluß der einseitigen psychologischen Ansichten, noch stärker hervor, und erreicht bei J. Bentham (1747—1832) ihre schärfste Zuspitzung in den Formeln: Lust ist das einzige, was an und für sich wertvoll ist, alles Andere in dem Maaße, als es geeignet ist, Lust hervorzubringen; Lust unterscheidet sich nur durch Stärke, Dauer, Gewißheit, Nähe, Fruchtbarkeit, Reinheit und Anzahl derer, die an ihr Theil haben; das absolute Ziel und der absolute Maaßstab aller Wertbestimmung ist demnach: das größte Glück der größten Anzahl. Die Bedeutung Benthams liegt übrigens nicht auf dem Gebiete der theoretischen Moral, sondern der politischen und legislatorischen Reformbestrebungen, besonders beschäftigte ihn das Strafrecht. (An introduction to the principles of morals and legislation, im I. Bd. der Werke, herausgeg. von J. Bowring, 1843.)

Mill's Association !!

Zu Bentham steht James Mill (1775—1836) in enger Beziehung. In der Geschichte der Moralphilosophie verdient er wegen der scharfsinnigen Verwendung der Associationspsychologie zur Erklärung der moralischen Erscheinungen erwähnt zu werden (Analysis of the phenomena of human mind, 2. Bd. 1829). Ursprünglich ist der Wille jedes Wesens auf Erreichung von Lust und Befreiung von Schmerz gerichtet. Allmälig aber erreichen Dinge, die ursprünglich nur als Mittel gewollt werden, durch Association unmittelbaren Gefühlswert. Das klassische Beispiel bietet der Geiz: ursprünglich wird Geld als Mittel geschätzt; aber für den Geizigen ist es zum Selbstzweck geworden, die Vorstellungen möglicher Lust, welche dadurch zu erwerben, haben bei ihm sich so an dem Gelde befestigt, daß er auf alle Lust verzichtet, um sich nicht von dem Gelde trennen zu müssen. Auf ähnliche Weise erhalten auch gewisse Arten zu handeln absoluten Wert. Lob und Bewunderung erregt Lustgefühl; allmälig entsteht eine associativ bedingte Neigung für die Verhaltungsweisen selbst, welche gelobt werden, das Verlangen nach Lobpreisung geht über in das Verlangen nach Preiswürdigkeit; und schließlich wird von dem, was für preiswürdig angesehen wird, nicht abgewichen, wenn auch gar kein Preis in Aussicht steht, ja selbst wenn es mit Schimpf und Schaden bedroht wird: so läßt eine Jungfrau eher das Leben, als die Ehre. Auch die Aufopferung für Andere, seien es Einzelne oder Gesammtheiten, kann so erklärt werden; zu der Vermittelung durch das Ehrgefühl kommt hier noch die ebenfalls auf Associationsvorgänge zurückgeführte sympathische Gefühlserregung.

Diese Untersuchungen entbehren nicht eines Wahrheitsmoments; doch teilen sie mit der ganzen psychologischen Anschauung, aus der sie hervorgegangen sind, den Mangel, daß sie einerseits das Individuum als absolut selbständiges Wesen und darum sein Verhältnis zur Gattung als ein zufälliges und sekundäres ansehen, andererseits von der Lust statt von dem Trieb oder Willen ausgehen, der früher ist als die Lust und nicht erst durch sie erregt wird. Doch darauf wird später zurückzukommen sein.

Eine kurze zusammenfassende Darstellung der principiellen Ge-

sichtspunkte, von denen diese Art der Moralphilosophie bestimmt wird, hat J. St. Mill (1806—1873) in seiner Abhandlung über das Nützlichkeitsprincip gegeben (ges. Werke in deutscher Übersetzung von Gomperz, Bd. I). Von ihm hat die Richtung auch den in England üblichen Namen Utilitarianismus erhalten. Übrigens ist für Mill, wie für Bentham, das Princip vorzugsweise Leitstern seiner politischen und gesellschaftlichen Reformbestrebungen. Und zu erwähnen wäre auch, daß Mill von A. Comte bedeutsame Anregungen erhalten hat; sein Verhältnis zu dem französischen Philosophen hat er in der vortrefflichen Monographie: A. Comte und der Positivismus dargelegt (Bd. 9 der ges. Werke).

Neue Antriebe hat die Moralphilosophie von der jüngsten Entwickelung der biologischen Wissenschaften empfangen. Die Evolutionstheorie führt der Natur der Sache nach von der äußerlichen Betrachtungsweise des Hedonismus ab: sie giebt unmittelbar die Anschauung an die Hand, daß Leben und nicht Lust das Ziel des im tierischen Leben erscheinenden Willens ist. Sie macht nicht minder die Unhaltbarkeit jenes starren Individualismus einleuchtend, über den sich zu erheben dem englischen Empirismus stets so schwer wurde. Herbert Spencer, dessen ganze Philosophie die Ausführung eines einzigen Gedankens, eben des Gedankens der Entwicklung ist, hat auch eine Ethik auf Grundlage dieser Anschauung im Umriß entworfen: Data of Ethics,deutsch von B. Vetter unter dem Titel: Die Thatsachen der Ethik 1879. Einen Ansatz zur Moralphilosophie macht auch Ch. Darwin, in dem vierten Kapitel seines Werks über die Abstammung des Menschen. Auch die Darstellung der Ethik von Leslie Stephen, The science of Ethics (1882), und von H. Sidgwick, The methods of Ethics (3 A. 1884), stehen wesentlich unter diesem Gesichtspunkt.

Endlich ist zu bemerken, daß neben der Richtung in der englischen Moralphilosophie, deren Geschichte im Vorstehenden angedeutet ist, eine andere einhergeht. Neben der „utilitarischen" Richtung, wenn man den Namen im weiteren Sinn nimmt und damit alle Systeme zusammenfaßt, die den Wert von Handlungen und Eigenschaften aus ihren Wirkungen für menschliche Wohlfahrt ableiten, findet sich überall ihr Gegensatz, die „intuitionistische" Ethik, wie

sie in England bezeichnet zu werden pflegt. Sie ist der fortlaufende Widerspruch gegen jene. Ich will auf dieselbe und die mannigfachen Formen, in denen sie erscheint, nicht eingehen; allgemein charakterisirt ist sie dadurch, daß sie die Ableitbarkeit des Unterschiedes von gut und böse aus Wirkungen der Handlungen leugnet, und dagegen behauptet, daß gut und böse irgendwie als absolute Qualitäten von Handlungen oder Willensbestimmtheiten anzusehen seien, die durch irgend ein Vermögen unmittelbar percipirt wurden: gerecht handeln ist gut an und für sich, und lügen ist böse an und für sich, ohne alle Rücksicht auf irgend welche Wirkungen in der Welt. Cudworth und Clarke vertreten diese Ansicht gegen Hobbes, Whewell gegen Mill. Ich werde auf Recht und Unrecht dieser Ansicht demnächst zurückkommen.

7. In Deutschland ist die neue Philosophie durch Leibniz (1646—1716) eingeführt und hoffähig gemacht worden. Chr. Wolff (1679—1754) hat sie auch katheder fähig gemacht. Durch das Wolffsche System, das im Verlauf des 18. Jahrhunderts eine universelle Herrschaft in der deutschen Wissenschaft und Bildung erlangte, ist die scholastische Philosophie, welche in der Gestalt, in die sie durch Melanchthon gebracht worden, seit den Tagen des Humanismus und der Reformation die deutschen Universitäten beherrscht hatte, verdrängt und abgelöst worden. Der Gegensatz gegen die scholastisch-theologische Behandlung der Dinge ist für Wolffs ganze Philosophie charakteristisch; er wird schon durch die gegen die ganze Vergangenheit trotzige Bezeichnung seiner ersten Bearbeitungen der philosophischen Disciplinen als „Vernünftige Gedanken" angedeutet. Auch in der Moral, deren erste systematische Bearbeitung unter dem Titel „Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit" 1720 erschien, tritt derselbe alsbald zu Tage. Gleich am Anfang wird der Grundbegriff der modernen Moralphilosophie, der Begriff der Selbsterhaltung, in einer etwas modificirten Gestalt als Selbstvervollkommnung eingeführt und darnach definirt: gut ist, „was unseren sowohl innerlichen als äußerlichen Zustand vollkommen machet", böse das Gegenteil. Und mit entschiedener Ablehnung eines theologischen Unterbaus der Moral wird hinzugefügt: „weil die freien Handlungen der Menschen durch ihren

Erfolg gut und böse werden, was aber aus ihnen erfolgt, notwendig herauskommen muß und nicht ausbleiben kann, so sind sie an und für sich selbst gut oder böse und werden nicht erst durch Gottes Willen dazu gemacht". In § 12 wird dann als die allgemeinste Pflichtformel ausgesprochen: „Thue was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommener machet, unterlaß, was ihn unvollkommener machet"; und in § 21 folgt die sehr anstößige Äußerung, daß ein Atheist, wenn er nur nicht unverständig ist und die Beschaffenheit der freien Handlungen recht einsiehet, sehr wohl ein tugendhafter Mann sein könne. — In mehr als tausend Paragraphen wird sodann ein System von Pflichten aus der obigen Formel entwickelt.

8. Die Herrschaft der Wolffschen Philosophie dauerte bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts. Sie wurde abgelöst durch die Philosophie J. Kants (1724—1804). Die Moralphilosophie ist von ihm in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) und der Kritik der praktischen Vernunft (1788) dargestellt worden, der dann am Anfang der Jahre der Senilität das System der Metaphysik der Sitten folgte (1797).

Kants Ort in der Geschichte der Moral kann man durch Zusammenstellung mit den englischen Intuitionisten bestimmen: seine Ethik ist eine Reaktion gegen den Eudämonismus, in welchem Wolff und Hume, sonst für Kant Vertreter entgegengesetzter Arten zu philosophiren, zusammentrafen. Kant selbst war früher mit den Engländern Eudämonist gewesen; er spricht noch 1765 gelegentlich von Shaftesbury, Hutcheson und Hume als denen, die in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit noch am weitesten gelangt seien und deren Versuchen er in seinen Vorlesungen die nötige Präcision und Ergänzung geben werde; und ausdrücklich verspricht er die Moral auf Anthropologie zu begründen. Ebenso nun, wie seine kriticistische Erkenntnistheorie aus einer Reaktion gegen seinen eigenen Empirismus, der ihn fast auf Humes Standpunkt geführt hatte, entsprungen ist, so ist auch die kriticistische Moral eine Reaktion gegen seinen eigenen, empiristischen Eudämonismus. Die vollständige Gleichartigkeit der Behandlung der moralphilosophischen mit den erkenntnistheoretischen Problemen, welche übrigens für Kants ethische Schriften so verhängnisvoll geworden ist, läßt hierüber keinen Zweifel.

Die Grundgedanken haben etwa folgende Gestalt. An der Spitze steht Richtung gebend der Grundsatz, dadurch aller Eudämonismus oder Utilitarismus abgelehnt wird: der moralische Wert von Handlungen ist schlechterdings unabhängig von ihren Wirkungen, er wird ausschließlich bestimmt durch das Motiv oder die Gesinnung. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille." „Der gute Wille aber ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines Zweckes, sondern allein durch das Wollen, das ist an sich gut." Mit diesen Sätzen beginnt jene erste moralphilosophische Schrift Kants.

Welcher Wille ist denn gut? Kant antwortet: ein Wille ist gut, sofern er nicht durch einen materialen Zweck, sondern lediglich durch die Achtung vor dem Gebote der Pflicht bestimmt wird: „es kann nichts Anderes, als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen".

Und was ist Pflicht? was gebietet das Sittengesetz? — Es gebietet, in allgemeinster Formel, so zu handeln, daß die Maxime der Handlung zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauge. Das heißt, wenn das Gebiet des menschlichen Handelns oder der Freiheit auf ähnliche Weise, wie das Gebiet der Natur oder der Kausalität durch allgemeine Gesetze seiner Wirklichkeit nach bestimmt würde, dann müßte jene Maxime als eines dieser Gesetze sich darstellen lassen. Ein Beispiel macht die Sache deutlich. Jemand ist in Geldverlegenheit. Er weiß, daß er ein Darlehen nicht wird zurückbezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er es nicht auf eine bestimmte Zeit verspricht. Darf er in solcher Lage ein solches Versprechen geben? Er kann es gleich wissen; er braucht nur zu fragen: erstens, wie würde die Maxime solcher Handlung in allgemeiner Formel lauten? Etwa so: wenn jemand in Not ist und kann sich nicht anders als durch ein wissentlich falsches Versprechen heraushelfen, so mag er es thun. Zweitens: eignet sich diese Maxime zu einem Naturgesetz für das Gebiet menschlicher Handlungen? Da

wird er sogleich sehen, „daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not ist, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen selbst unmöglich machen, indem Niemand glauben würde das, was ihm versprochen sei (so statt: daß ihm was versprochen sei), sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde." Also Lüge kann nur als Ausnahme, nicht aber als Regel oder Naturgesetz vorkommen: wäre es ein Naturgesetz, daß jedermann, wenn es sein Vorteil riete, jedesmal die Unwahrheit sagte, dann würde niemand irgendwem glauben und so mit dem Glauben an die Rede auch die Lüge aufhören. So mit dem Diebstahl: wäre es ein Naturgesetz, daß jeder nähme, was ihm gefiele, so gäbe es kein Eigentum, der Diebstahl höbe, allgemein durchgeführt, mit dem Eigentum sich selber auf. Er kann nur als Ausnahme vorkommen.

An der Hand dieser Möglichkeit der Verallgemeinerung als Probierstein sucht dann Kant die einzelnen Pflichten zu bestimmen. Es ist oft bemerkt, daß er bald ein äußerst gewaltthätiges Verfahren anwendet, um sein Princip durchzuführen. Auch das Princip selbst wird etwas dehnbarer gemacht durch die zweite Formel, in die er es faßt: handle so, daß du als vernünftiges Wesen wollen kannst, daß deine Maxime allgemeines Naturgesetz werde. So gelingt es denn schließlich, den ganzen Bestand üblicher Moralgebote, mitsammt dem Streben nach eigener Vollkommenheit und fremder Glückseligkeit unter jene Formel zu bringen. — Daß dabei gar nichts als ein äußerst unfruchtbares Schematisiren herauskommt, darüber sind so gut wie alle Beurteiler der Kantschen Moralphilosophie einig.

Übrigens ist die Aufgabe der Ethik nach Kant überhaupt keine bedeutende. Sie hat nicht, wie die griechische, erst zu finden, was man erstreben und thun solle, sie hat nicht Vorschriften oder Gebote oder gar Ratschläge zu geben: denn jeder Einzelne weiß in jedem Fall, ohne alles wissenschaftliche Verfahren, zwar nicht, was vorteilhaft, wohl aber, was Pflicht ist zu thun. Sie hat auch nicht die Gebote, die also jedem durch das Gewissen vorgehalten werden, zu begründen: einen eigentlichen Grund dafür, daß man so und so handeln soll,

giebt es überhaupt nicht; die Gebote sind kategorisch, nicht hypothetisch, hätten sie einen Grund, so gälten sie bedingungsweise. Was die Ethik thun kann, das ist im Grunde nichts Anderes, als die vorhandenen Moralgebote inventarisiren, rubriciren und auf eine allgemeinste Formel zurückzuführen. Als von einem Recensenten Kant vorgeworfen wurde, daß er nicht ein neues Princip, sondern nur eine neue Formel aufgestellt habe, fand Kant darin gar nicht einen Tadel: wer wollte, sagt er in der Vorrede zur Kritik der prakt. Vernunft, einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, gleich als ob vor ihm die Welt nicht gewußt habe, was Pflicht sei? Wer aber wisse, was dem Mathematiker eine Formel bedeute, werde den Wert auch seiner Moralformel nicht gering schätzen. Nur hätte Kant seine Formel lieber denen der Juristen vergleichen sollen, denn das, was nach seiner dortigen Äußerung dem Mathematiker seine Formel leistet, nämlich daß sie genau bestimme, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu lösen, das leistet jene Moralformel durchaus nicht.

Wie ist Kant auf diese formalistische Betrachtungsweise gekommen? Vielleicht ist es möglich zu zeigen, was, abgesehen von jener allgemeinen Umkehr zu einem aprioristischen Rationalismus, im besonderen wirksam war, ihm die eudämonistisch-teleologische Betrachtungsweise nicht blos unbefriedigend, sondern geradezu verhaßt und der Immoralität verdächtig zu machen. Ich glaube, es sind vor allem zwei Stücke. Das erste ist die Entartung der eudämonistischen Moral in eine empfindsam-süßliche Anpreisung der Tugend, das andere der Einfluß Rousseaus.

In einer der zahlreichen moralischen Zeitschriften des vorigen Jahrhunderts, die unter dem Titel: 'Ergetzungen der vernünftigen Seele aus der Sittenlehre und der Gelehrsamkeit überhaupt' seit 1745 von J. H. G. Justi in Leipzig (Breitkopf & Härtel) herausgegeben wurde, stieß ich einmal zufällig (im fünften Band, der dem Großkanzler Cocceji dedicirt ist) auf einen Aufsatz mit der Überschrift: „Beweis, daß die Tugenden angenehm und reizend sind". Es heißt darin: „Ein gerechtes Vergnügen über sich selbst ist die höchste Glückseligkeit, die ein denkendes Wesen erlangen kann." — — „Wer kein Unmensch ist, wird bei sich selbst empfinden, wie reizend eine tugendhafte That sei, die aus Menschenliebe entspringet; ich wenigstens

Und hiermit hängt nun wieder die Bekämpfung der eudämonistischen Moral zusammen: sie ist es, die zu jener verkehrten Schätzung Anleitung giebt, wenn sie etwa, wie bei Wolff, die eigene Vervollkommnung als das absolute Ziel hinstellt, durch Annäherung an welches der Wille allein Wert erhalte. Also so viel Vollkommenheit jemand erreicht hat, so viel Bildung und Einfluß und Geschmack er besitzt, soviel ist er wert. Dies Urteil, das übrigens nicht dem 18. Jahrhundert eigentümlich ist, sondern vermutlich in unseren Tagen allgemeiner gilt, als zu irgend einer früheren Zeit, — wann hätte Bildung mehr gegolten, als gegenwärtig? — Dies Urteil, das Kant einmal der Wolffschen Moral nachgesprochen hatte, das entfremdete ihn jetzt dem Eudämonismus überhaupt, das bringt ihn zum Gegenteil: es ist nichts in der Welt gut, als allein der gute Wille.

Auch dies hervorgehoben zu haben ist ein großes Verdienst Kants, freilich wieder nicht so sehr ein Verdienst um die Moralphilosophie, als um die Erziehung seines Volkes. Es ist die Erneuerung der großen Wahrheit des Christentums, daß vor Gott nicht wenig oder viel gilt, sondern die Treue: eine Wahrheit, die denn anzueignen die Aufgabe eines jeden neuen Tages für jeden Menschen bleibt.

9. Wenn man auf die Entwicklung der Moralphilosophie in Deutschland seit Kant blickt, so kann man kaum umhin zu sagen, Kants Reaktion im Sinne des Intuitionismus stellt sich als eine große Störung dar, deren Folgen noch nicht überwunden sind: es hat seitdem in Deutschland ein fortwährendes Experimentiren mit neuen Principien stattgefunden, meist mit völliger Vernachlässigung des Erwerbs der geschichtlichen Entwickelung. Jeder war darum bekümmert, baldmöglichst einen neuen „Standpunkt" zu gewinnen, denn einen solchen zu haben schien das eigentliche Zeichen eines Philosophen; um die Erforschung des Besonderen, um den Anbau des fruchtbaren Bathos der Erfahrung, wie Kant einmal sagt, machte man sich wenig Sorge.

In unmittelbarer historischer Abfolge ist die spekulative Philosophie aus der Kantschen erwachsen, freilich entfernte sie sich von ihrem Ursprung so weit, daß sie als sein vollständiges Widerspiel erscheinen kann: der Wissenschaftshochmut, den niederzuschlagen Kant

für ein wesentliches Stück seiner Aufgabe angesehen hatte, ist niemals höher aufgeschossen als in den Systemen Schellings und Hegels.

In der Ethik verläßt die spekulative Philosophie die ganze bisherige Betrachtungsweise. Als Wissenschaft von der richtigen Lebensführung war die Ethik entstanden, und so hatte sie bis dahin stets als ihre Aufgabe angesehen eine Antwort zu finden auf die Frage: was soll ich thun? An die Stelle einer solchen praktischen Disciplin setzt die spekulative Philosophie die reflektirende Betrachtung und begriffliche Konstruktion des wirklichen Inhalts des geistigen Gesammtlebens der Menschheit. Die Ethik wird zur Geisteswissenschaft oder Geschichtsphilosophie; sie erscheint als ein Seitenstück zur Naturphilosophie. Wie diese, der von Kant gegebenen Anregung folgend, daß die Naturordnung in unserem Intellekt gegründet sei und von diesem in die Außenwelt, oder also die Welt der Sensationen hineingetragen werde, die Gestaltung der Natur oder des Gebietes der Kausalität a priori konstruirt, so entwirft jene die Gestaltung des geistig-geschichtlichen Lebens oder des Reiches der Freiheit, mit demselben Werkzeug der a priori Konstruktion operirend. Das interessanteste Werk von dieser Art dürfte doch Schleiermachers Ethik sein; sie mag uns diese Behandlungsweise der Dinge repräsentiren. (Entwurf eines Systems der Sittenlehre, aus dem Nachlaß herausgeg. von A. Schweizer, 1835).

In einer Abhandlung über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz (Philos. Schriften Bd. II, 397 ff.) entwickelt Schleiermacher den Gedanken, daß es eine unzulängliche Vorstellung sei, welche die Sittengesetze blos als Vorschriften für das Seinsollende ansehe, die Sittenlehre wäre dann eine Wissenschaft von dem Nichtseienden; sondern ebenso, wie das Naturgesetz Ausdruck des Verhaltens eines Wirklichen sei, ebenso drücke das Sittengesetz ein wirkliches Verhalten eines Wirklichen aus. — Dies wirkliche Verhalten eines Wirklichen ist die Wirkung der Vernunft auf die Natur. Natur und Vernunft, so entwickelt die Sittenlehre, dingliches und geistiges Sein bilden den größten Gegensatz innerhalb des Wirklichen überhaupt: jenes ist Gegenstand aller naturwissenschaftlichen, dieses Gegenstand aller geisteswissenschaftlichen Erkenntnis. Alle Erkenntnis ist ihrer Form nach eine doppelte: spekulative oder beschauliche, und empirische oder be-

Gegen die Seinsollensethik

des Gedankens über die Dinge begründet. Versucht man wirkliche Probleme des Lebens oder der Geschichte mit diesen Begriffen zu lösen, so lassen sie im Stich: sie sind unvermögend die Dinge zu bewegen, sie bewegen nur sich selbst innerhalb des Systems. Oder, so könnte man sagen, wie der Wind das Rohr am Seeufer niederbeugt, wenn er darüber fährt, dieses aber alsbald wieder sich aufrichtet und dasteht, als ob nichts geschehen sei: so geht es der dialektischen Ethik mit den geschichtlichen und moralischen Dingen; wenn der Wind der Rede darüber hingegangen ist, stehen sie wieder da, wie zuvor.

Lotze schließt seine Darstellung der Ästhetik Schleiermachers mit den Worten: „Wird sie als Muster einer scharfsinnigen Dialektik gerühmt, so hoffe ich vielmehr, daß in Deutschland allmälig die Vorliebe für diese Art von Leistungen verschwinden wird, welche ohne rechte Teilnahme für das Wesentliche der Sache zu logischen Übungen werden, und von eigensinnig gewählten Nebenstandspunkten anamorphotisch verzogene Bilder entwerfen" (Gesch. der Ästhetik, S. 166). Die Hoffnung war ja wohl schon in Erfüllung gegangen, ehe sie ausgesprochen wurde.

10. Die Moralphilosophie J. Fr. Herbarts (1776—1841), dargestellt im Umriß in der allgemeinen praktischen Philosophie (1808), bildet zu der spekulativen Behandlung des Gegenstandes einen vollständigen Gegensatz, insofern sie das Gebiet gegen die theoretischen Wissenschaften, gegen Metaphysik und Anthropologie durchaus isolirt. Darin freilich stimmt sie mit jener überein, daß auch sie die alte Form der Untersuchung ganz aufgiebt; sie behandelt die Ethik als ein Seitenstück zur Ästhetik. Herbart stellt sich auf den Standpunkt des reinen Beobachters; im Zuschauer erregen menschliche Handlungen und Willensbestimmungen Gefühle eines rein ästhetischen Gefallens und Mißfallens; dieselben sind ganz und gar unabhängig von seinem Interesse: er kann an derselben Handlung, die er vom Standpunkt seines Interesses aus verabscheut, als Zuschauer Wohlgefallen haben, er nennt sie insofern moralisch gut; und ebenso kann er umgekehrt böse nennen, was ihm als begehrendem Wesen zusagt und schmeichelt. — Die allgemeine Ästhetik ferner hat Herbart überzeugt, daß niemals einzelne Elemente als solche gefallen oder mißfallen, sondern immer Verhältnisse. So kommt er denn zu der Fragestellung, die das

Problem der Ethik ausmacht: welche Willensverhältnisse gefallen? Er findet fünf solcher Grundverhältnisse: es gefällt 1) die Übereinstimmung zwischen dem Willen und dem sittlichen Urteil derselben Person; 2) das Größere neben dem Kleineren: der stärkere Wille neben dem schwächeren; 3) die Übereinstimmung der Willen zweier Personen; 4) es mißfällt der Widerstreit zweier Willen; dagegen gefällt 5) die Vergeltung des Guten mit Gutem, des Übels mit Üblem. Herbart verziert dann diese gefälligen Verhältnisse mit dem Namen von Ideen: der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit, und begründet auf ihnen die Formen des Gesammtlebens: die Rechtsgesellschaft, das Lohnsystem, das Verwaltungssystem, das Kultursystem, die beseelte Gesellschaft.

Ich verzichte auf eine Kritik dieser Konstruktion der sittlichen Welt. Nach meinem Dafürhalten ist sie ebenso vergeblich im Ganzen, wie sie im Einzelnen gewaltthätig und mühselig ist. Die Unfähigkeit Herbarts zur Bildung eines einheitlichen Gedankensystems, die übrigens zum Teil auf der Abneigung gegen die spekulative Philosophie der Zeitgenossen und ihr gewaltthätiges Einheitsstreben beruht, tritt an keinem Punkt so stark und so unerträglich hervor, als in der Zertrümmerung der Ethik zu jenem Konglomerat von sogenannten Ideen.

11. Schopenhauer (1788—1860) hat seine Lebensanschauung in dem vierten Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" dargelegt; einen Ansatz zur Begründung der Moralphilosophie macht er in einem Aufsatz über das Fundament der Moral; derselbe wurde zusammen mit einer Abhandlung über die Freiheit des Willens unter dem Titel: die beiden Grundprobleme der Moralphilosophie 1841, veröffentlicht. Der erste Band der Parerga und Paralipomena enthält „Aphorismen zur Lebensweisheit", die reich an feinen Beobachtungen sind, übrigens nicht auf dem Boden der Lebensanschauung des Systems stehen.

Im System erneuert Schopenhauer die altchristliche oder noch mehr die altbuddhistische Willensverneinung. Das Leben ist wesentlich Schuld und Leiden und nicht leben darum besser als leben. Selbstsucht, gesteigert bis zur Bosheit, ist der Charakter des natürlichen Willens. Durchbrochen erscheint dieses Verhalten im Mitleid. Sofern Mitleid Motiv des Handelns ist, erhält dasselbe moralischen

Wert. Der einzige Grund, der alle Welt bestimmt, eine Handlung moralisch gut zu nennen, ist der, daß sie in Mitleid mit fremdem Leid ihren einzigen Beweggrund hat; böse dagegen wird von aller Welt eine Handlung genannt, die Freude an fremdem Wehe zum Beweggrund hat, oder doch eigenes Wohl auf Kosten fremden Wohles zu erkaufen sucht. Das Zurücktreten der auf das eigene Wohl gerichteten Triebe prädisponirt daher für die Erwerbung moralischen Wertes. In den Heiligen des Christentums und des Buddhismus sind die selbstischen Triebe durchaus erloschen und damit ist ihr Herz ganz frei geworden für die Barmherzigkeit; für sich haben sie Schmerz, Täuschung, Angst, Sorge und Not überwunden, mit innigem Anteil blicken sie auf die Brüder, die noch den vergeblichen Kampf um die eitlen Güter dieser Welt kämpfen.

Ich will hier nicht in eine Beurteilung dieser höchst einseitigen Theorie eintreten, es wird sich später die Gelegenheit dazu ergeben*). Dagegen möchte ich hier eine Bemerkung über das persönliche Verhältnis Schopenhauers zu der Moral seines Systemes einfügen.

Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß Schopenhauers Leben in Widerspruch mit der Moral seines Systems stehe. Es ist ohne Zweifel so. Sein System empfiehlt Verzicht auf die Welt und ihre Güter und Verneinung des Willens zum Leben: sein Leben, wie es in der Gwinnerschen Biographie glaubhaft beschrieben ist, zeigt nichts

*) Den komplementären Gegensatz dazu bilden die Anschauungen, welche Fr. Nietzsche, der Schopenhauer seinen Lehrer nennt, in seinen letzten Schriften entwickelt. In der Genealogie der Moral (1887) stellt er das Christentum als die herrschend gewordene Sklavenmoral dar, die aus dem ingrimmigen Haß des Judentums gegen das Römertum, der schwachen, schlechten, unterworfenen, listigen, rachsüchtigen, giftigen, boshaften Race gegen die starke, furchtbare, tapfere, aufrichtige, hochsinnige, vornehme Race, entsprungen sei. Indem das Judentum das Christentum aus sich hervorgebracht und unter die Völker ausgesäet habe, habe es an ihnen die ausgesuchteste Rache für die von ihnen erlittene Verachtung und Unterdrückung geübt, indem es sie durch Umstimmung ihrer Wertschätzung gleichsam moralisch vergiftet habe, sodaß sie nun die Starken, Tapferen, Stolzen und Wahrhaftigen für die Bösen, die Schwachen, Wehleidigen, Demütigen, Zerknirschten, Unterwürfigen dagegen für die Guten halten müßten. Vielleicht darf man hoffen, daß der Verfasser, nachdem er seine ungestüme Liebe zur Paradoxie in diesen Ausführungen befriedigt hat, auch für die andere Seite der Sache wieder die Augen öffnet.

davon; er führt nicht das Leben eines asketischen Heiligen, sondern eines Epikuräers, der aus dem Behagen ein Studium macht: man sehe die Liste guter Dinge, die er als Motive seinem Willen vorhielt, als er, nach Aufgebung Berlins, nach einem definitiven Wohnort sich umsah und zwischen Frankfurt und Mannheim schwankte (Gwinner S. 391). Sein System preist das Mitleid; seinem Leben scheint diese Empfindung ziemlich fremd geblieben zu sein. Niemals hat jemand litterarische Gegner erbarmungsloser verfolgt, als Schopenhauer. Man mag sagen: es war die Liebe zur Wahrheit, als deren Feinde er jene ansah. Es sei so, dies Motiv wirkte mit, obwohl es seine Verdächtigungen der Personen nicht rechtfertigt. Aber man nehme sein Verhalten gegen Mutter und Schwester, als diese in Gefahr waren, ihr Vermögen einzubüßen, während er das seinige mit mehr Geschick, als nach seiner Ansicht Genies zu haben pflegen, rettete: es war, das mindeste zu sagen, sehr kühl. Vor der Teilnahme an fremdem Verlust und Leid hat er sein Leben lang mit eben soviel Sorgfalt als Erfolg sich in Acht genommen.

Ist also seine Lebensphilosophie nicht eine einzige große Lüge?

Wer so urteilen wollte, wäre doch im Irrtum. Es ist wahr, Schopenhauer lebt nicht das Leben, das er als das beste preist; aber den Wert dieses Lebens fühlt er sehr stark und aufrichtig.

Schopenhauer ist eine jener durchsichtig konstruirten Naturen, die als Typus das Wesen des Menschen nach einer gewissen Seite deutlich darstellen. Die Doppelheit der Menschennatur, in der Wille und Intellekt die Gegenpole bilden, tritt bei ihm in einer deutlichen, ja erschreckenden Zwiespältigkeit hervor. Sofern er Wille ist, lebt er ein unglückliches Leben. Vom Vater hat er ein schweres Temperament ererbt, überall sieht er die Dinge von der Kehrseite, auch an kleinen Anstößen hat er schwer zu tragen. Er ist voll heftiger Begierden, ungestüm, zornmütig, ehrgeizig, sinnlich, aber dazu voll Verzagtheit: beständig wird er geplagt von allerlei unbestimmter Angst vor Widerwärtigkeiten, Verlusten, Krankheiten, die seinem sinnlichen Ich zustoßen könnten; gegen alle Menschen, ohne Ausnahme, empfindet er unbegrenztes Mißtrauen. Fürwahr eine Reihe von Eigenschaften, deren jede für sich ausreicht, das Leben unglücklich zu machen.

Das ist die eine Seite seines Lebens. Und nun die andere; er ist auch Intellekt, ja Genie, mit einer erstaunlichen Kraft objektiver Anschauung begabt. Er hat die Seligkeit des Lebens in der reinen Erkenntnis so rein und tief gefühlt, wie nur je ein Denker, ja vielleicht, in Folge des Kontrastes gegen das unruhige und unglückliche Willensleben, tiefer als irgend ein Anderer. Er weiß die Ruhe, den Frieden, die Freude des einsamen Schauens, des stillen Verkehrs mit Gedanken tief ergreifend zu schildern.

Dürer hat in einem wunderbaren Bilde diese Seligkeit dargestellt: der heilige Hieronymus sitzt in stillem, holzgetäfeltem Gemach, der heiterste Sonnenschein fällt durch die runden Scheiben auf die Wand der tiefen Fensternische. Die Begleiter des Heiligen, Löwe und Hund, Zornmut und Gier, liegen friedlich schlafend neben einander am Boden, man hört ihr ruhiges, tiefes Atmen. Ein Kürbis, der von der Decke herabhängt, ein Schädel, der auf der Fensterbrüstung liegt, verbreiten die Stille um sich, die von dem völlig Ausgereiften, der Unruhe des Werdens Entnommenen ausgeht. Eben ist dem Heiligen ein glücklicher Gedanke gekommen, er hat sich vorübergebeugt, mit einigen Strichen ihn festzuhalten; dann wird er sich wieder zurücklehnen und dem Spiel seiner Gedanken weiter zuschauen. Ein Bild von einer erstaunlichen Wirkung für den, der es mit Sinn und Bedacht anschaut; es zeigt die ganze Kraft der wirklichen Kunst, eine Welt von Gedanken und Gefühlen in einer einzigen Anschauung auszudrücken. Wie armselig würde daneben die von der Imitation lebende heutige Kunst sich darstellen, wenn sie angesichts der Aufgabe, die Einsamkeit, die Stille, die Philosophie darzustellen, alsbald darauf verfällt, eine mehr oder weniger bejahrte, allegorische Weibsgestalt in irgend einer Stellung abzubilden.

Schopenhauer könnte dem Meister Dürer zu seinem Bilde gesessen haben. Losgelöst von aller Absicht und Rücksicht erlebte er, seinen Gedanken nachhängend, selige Stunden ohne Hast und Unruhe, ohne Furcht und Haß. Und dann kamen andere Stunden; die Tiere, die ganz gezähmt zu sein schienen, richteten sich auf, zerstörten seinen Frieden und erfüllten ihm das Leben mit Ungemach und Angst. Und er war hülflos gegen sie; er spricht es oft aus: es sei eine seltsame, aber unzweifelhafte Thatsache, daß die deutlichste Einsicht

von der Verkehrtheit des Willens dennoch an seiner Natur nichts zu ändern vermöge.

Von hieraus ist seine Ethik zu verstehen, sie ist die Konfession seiner Mängel und Sünden, sie ist das Seufzen seines besseren Ich nach der Erlösung von dem Gefährten, mit dem es sich zusammengejocht findet.

Ein weder überraschendes noch seltenes Verhältnis. Wovon sollte zuletzt ein Mensch verlangen, erlöst zu werden, als von sich selber? Petrarcha schreibt de contemptu mundi und preist die Freiheit und Einfachheit des Lebens mit Hirten und Bauern im weltfremden Thal: er lebt an den Höfen der geistlichen und weltlichen Herren, durch Schmeichelei den Mitgenuß erkaufend; er durchzieht die Städte Frankreichs und Italiens, um mit dem Duft seines Ruhms sich zu berauschen. Er besingt die reine Liebe, die selbstlose Freundschaft: er lebt mit gefälligen Frauen und seine Freunde sind die Statisten seines Ruhms oder die Gehilfen seiner Pfründenjagd. Er predigt gegen den Neid und er kann den Namen Dantes nicht aussprechen, weil er ihn als Nebenbuhler haßt. — Ist er ein Lügner? Sicherlich nicht: er hatte die lebhafteste Empfindung von dem Wert jener Dinge, die er pries, die Sehnsucht darnach war wirklich in ihm, freilich nicht minder wirklich die auf das Eitle gerichteten Triebe. Fein und wahr urteilt über ihn G. Voigt in seiner Geschichte der Wiederbelebung des klassischen Altertums, deren meisterhafter Charakteristik des Mannes auch die obigen Züge entnommen sind: „Der Blick, den er nach innen richtete, war scharf genug, um den Abgrund von Eitelkeit bis auf den Boden zu durchdringen. Dann schauderte er vor seiner eigenen Seele und konnte doch seine Liebe von ihr nicht losreißen. Er wollte sie in Einklang mit ihrem Ideale bringen und begann den harten Krieg mit sich selbst; aber es kam immer nur bis zur festen Miene, bis zum zornigen Wort; die scharfe Waffe, die nach dem Herz des Gegners strebt, vermochte er nicht gegen den Liebling zu zücken. Denkend und schreibend vermeint er Buße zu vollziehen und doch dachte und schrieb er sich nur immer tiefer in seine Selbstliebe hinein. Diese eitle Seele, die er hassen wollte, liebte er zuletzt am meisten um ihrer Reue und ihres schmerzhaften Kampfes willen".

So Rousseau: er predigt gegen das Sittenverderben und giebt Anleitung zur naturgemäßen Erziehung: er lebt im Konkubinat und schickt seine Kinder ohne Erkennungszeichen auf Nimmerwiedersehen ins Findelhaus. Ist er ein Lügner? Sicher nicht. Seine Leidenschaft für naturgemäße und reine menschliche Verhältnisse ist ganz aufrichtig; er hat das Verderben unnatürlicher Verhältnisse, in denen er seit seiner Jugend bis an die Kniee watete, wirklich tiefer als einer seiner Zeitgenossen gefühlt. Wer nie Krankheit erlebte, weiß nicht, was Gesundheit ist. Der Bucklige ist der aufrichtigste Bewunderer des graden Rückens, der Zaghafte der aufrichtigen Geradheit, der Feigling des kriegerischen Muthes. War jemals in die Tapferkeit ein Mann mehr verliebt als John Falstaff?

Ich hörte einmal einen sinnreichen Spruch: wer die Glocken läutet, kann nicht mit in der Prozession gehen.

12. Auf das Zeitalter der spekulativen oder absoluten Philosophie folgte in Deutschland ein Zeitalter absoluter Unphilosophie. Eine wahre Flucht vor der Philosophie schien die Geister ergriffen zu haben. Der Historicismus, die Hingebung an das Detail, beherrschte ein paar Jahrzehnte lang die naturwissenschaftliche und die geschichtliche Forschung. Metaphysik und Ethik cessirten. Neuerdings beginnt sich das Interesse wieder zu beleben. Auf die Ethik wird es von zwei Punkten her geführt: von der neuen biologischen Theorie aus, welche die Frage aufgiebt: wie sind die Sitten und die ihnen im Einzelnen entsprechenden Gefühle und Anschauungen vom Sittlichen entstanden, und welche Bedeutung haben sie im Lebenshaushalt der Völker und des Einzelnen? Andererseits drängen die neuen socialen Probleme auf die letzten principiellen Fragen nach der Bestimmung des Menschen und den Bedingungen ihrer Erreichung zurückzugehen. So geschieht es, daß auch Juristen und Nationalökonomen, Physiologen und Anthropologen in unseren Tagen wieder zu philosophieren beginnen.

Ich begnüge mich eine Anzahl Titel der schnell anwachsenden neueren Litteratur namhaft zu machen: E. Dühring, Der Wert des Lebens (2. Aufl. 1877). J. Baumann, Handbuch der Moral (1879). E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (1879. 2. Aufl. 1886). W. Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie (1881). E. Laas, Idealismus und Positivismus, Bd. II

(1882). G. v. Gizycki, Grundzüge der Moral (1883, 2. A. im Erscheinen). J. Bergmann, Über das Richtige (1883). G. H. Schneider, Freud und Leid des Menschengeschlechts (1884). H. Steinthal, Allgemeine Ethik (1885). P. Rée, die Entstehung des Gewissens (1885). W. Wundt, Ethik (1886). Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik (1886). F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral (1887). H. Höffding, Etik (1887, eine deutsche Übersetzung in Vorbereitung). Endlich nenne ich hier noch A. v. Öttingen, Moralstatistik (4. Aufl. 1887) und R. v. Jhering, Der Zweck im Recht (2. Aufl. 1884/6, 2 Bde).

Erstes Kapitel.

Gut und schlecht (böse).

1. Was bedeuten die Wörter gut und schlecht oder böse, wenn sie von menschlichen Handlungen und Eigenschaften ausgesagt werden, und was ist der Grund, aus dem die durch jene Wörter bezeichneten Wertunterschiede entspringen?

Auf der verschiedenen Beantwortung dieser Frage beruht jener Unterschied in dem formellen Princip ethischer Systeme, der durch die Beinamen utilitarische und intuitive Ethik bezeichnet wird. Statt dieser Ausdrücke könnte man auch eudämonistische und formalistische Ethik sagen; da aber die Bezeichnungen utilitarisch und eudämonistisch leicht zu Mißverständnissen Veranlassung geben, so ist es vielleicht zweckmäßiger, diese Behandlungsart die teleologische zu nennen. Es wäre damit ihr formaler Charakter angedeutet; sie leitet den Unterschied von gut und böse aus der Beziehung von Handlungen und Eigenschaften zu einem Ziel (τέλος) her; und zugleich wäre damit auf ihren historischen Ursprung in der teleologischen Weltanschauung der platonisch-aristotelischen Philosophie hingewiesen.

Die utilitarische oder eudämonistische oder also teleologische Moralphilosophie leitet den Unterschied von gut und böse aus den Wirkungen ab, welche Handlungen und Eigenschaften ihrer Natur nach für die Lebensgestaltung des Handelnden und seiner Umgebung haben: gut sind nach ihr diejenigen, welche ihrer Natur nach günstige, schlecht oder böse diejenigen, welche ihrer Natur nach ungünstige Wirkungen für menschliche Wohlfahrt haben. Die intuitive oder formalistische Ethik behauptet dagegen: allerdings wird gut und böse auch in dem Sinne von nützlich und schädlich gebraucht. Wo es sich aber um eigentlich moralische Wertschätzung von menschlichen Willensäußerungen handelt, da haben die Wörter eine andere Bedeutung, da bezeichnen sie nicht eine Beziehung auf einen vorausgesetzten Zweck, sondern eine

eben dasselbe wird endlich auch von den Handlungen gelten. Handlungen sind ja nichts als einzelne Bethätigungen der Tüchtigkeiten, ihre Beurteilung ist daher von der der Tugenden nicht zu lösen.

Also in allen Fällen, das wäre das Resultat, werden die Wörter gut und schlecht gebraucht, um die Angemessenheit zur Hervorbringung gewisser Erfolge zu bezeichnen, welche zuletzt alle in dem einen Ziel zusammentreffen: menschliche Wohlfahrt. — Auf die Bedeutung dieses letzten Zieles komme ich später zurück; ich möchte zunächst die gegebene Bestimmung gegen nahe liegende Mißverständnisse sichern.

2. Von einem Vertreter der gemeinen Meinung möchte zunächst folgendes Bedenken erhoben werden. Allerdings scheine, wenn man in der angedeuteten Weise dem Gebrauch der Wörter gut und schlecht nachgehe, jene Folgerung sich zu ergeben. Und doch verhalte es sich wieder auch nicht so: in Wirklichkeit sprächen wir über Handlungen und Eigenschaften das moralische Urteil ohne alle Rücksicht auf etwaige Folgen oder Wirkungen. Man nehme ein Beispiel. Ein Beamter versucht einen Kollegen bei einem Vorgesetzten anzuschwärzen. Der Vorgesetzte aber ist ein Menschenkenner, er durchschaut die Sache und indem er beide nun aufmerksamer beobachtet, findet er, daß der Verdächtigte ein besonders tüchtiger und treuer Beamter ist, der Andere dagegen auch im Dienst viel zu wünschen übrig läßt. Er wird dadurch bestimmt, jenen zu bevorzugen und diesen möglichst unschädlich zu machen. Hier haben wir eine Handlung, die lauter gute Folgen hat; und doch werden wir dadurch in unserem moralischen Urteil, daß die Verläumdung eine Niederträchtigkeit war, nicht im Mindesten irre gemacht. Und so bleibt die gute Handlung gut, auch wenn sie lauter schlimme Folgen hat. Wenn der barmherzige Samariter des Evangeliums von den zurückkehrenden Räubern überfallen und erschlagen und nun auch dem Halbtodten der Garaus gemacht worden wäre, damit nicht ein Zeuge übrig bleibe: würden wir in unserem Urteil auf diese Folgen irgend welche Rücksicht nehmen? Offenbar nicht, sondern wir würden sagen: die Gesinnung, nicht die Folgen, bestimmt den moralischen Wert einer Handlung.

Diese Einwendung hat in der Sache völlig Recht; aber sie beruht auf einem Mißverständnis von dem Wesen der teleologischen

oder utilitarischen Betrachtungsweise. Diese behauptet natürlich nicht, daß über den moralischen Wert der einzelnen Handlung aus den thatsächlichen Folgen, welche aus Anlaß derselben eintreten, entschieden wird; sondern: daß Handlungsarten gut oder schlecht sind, sofern sie ihrer Natur nach günstige oder ungünstige Wirkungen hervorzubringen tendiren. Die in der Natur der Verläumdung liegende Wirkung ist, dem Verläumdeten Ehre und Vertrauen abzuschneiden. Daß diese Wirkung im obigen Fall nicht eintrat, dafür lag die Ursache in einem anderen, in der Gewissenhaftigkeit, Umsicht und Menschenkenntnis des Vorgesetzten. Die Verläumdung, so könnte man mit Anlehnung an die aristotelische Terminologie sagen, war causa per accidens, nicht aber causa per se, Anlaß, nicht Ursache der günstigen Folgen. Die Moral aber hat es nicht mit den zufälligen Folgen zu thun, welche im Laufe der Natur durch die unendliche Komplikation der Ursachen in immer verschiedener Weise an die einzelnen Handlungen geknüpft werden, sondern nur mit den in der Natur der Handlungsweisen selbst begründeten Wirkungen. Die Physik hat es nur mit dem Naturgesetz der Gravitation, nicht aber mit den unermeßlich variablen wirklichen Fallbewegungen zu thun; sie sucht die einfache Formel für die Wirkungsweise jener einseitigen Tendenz aller Körper, welche Schwere genannt wird, unbekümmert darum, daß diese Tendenz nie allein die wirkliche Bewegung eines Körpers bestimmt. Ganz ebenso hat es die Moral nur mit den einseitigen Tendenzen der Handlungsweisen, nicht aber mit den unermeßlich variablen Folgen der einzelnen Handlungen in der Wirklichkeit zu thun: auch sie sucht in einfacher Formel auszusprechen, welche Bewegungen in der Menschenwelt Verläumdung zur Folge haben würde, wenn sie ausschließlich bestimmend wäre. Und ebenso liegt die Sache in dem anderen Beispiel: Barmherzigkeit hat ihrer Natur nach die Tendenz, menschliches Elend zu mildern und zu mindern, und darum ist sie gut.

Oder ist das ein Irrtum? Ist Barmherzigkeit an und für sich gut, ohne alle Rücksicht auf irgend welche mögliche Wirkungen, und ist in demselben Sinne die Bosheit, welche in der Verläumdung zu Tage tritt, böse? Wenn der Samariter auch völlig unfähig gewesen wäre, einem Andern irgend welche Hülfe zu leisten, wenn er

selbst arm und krank und hülfsbedürftig hätte zu Hause liegen müssen, wäre er nicht, moralisch betrachtet, ganz derselbe geblieben?

Sicherlich. Aber es gilt auch hier, daß diese Bemerkung mit der richtig verstandenen teleologischen Ansicht nicht in Widerspruch steht. Auch hier wäre der Tugend nur zufällig die thatsächliche Wirkung abgeschnitten: ihre Tendenz bliebe dieselbe, und darauf allein geht das Urteil. Setzen wir aber, daß es der Natur der Sache nach schlechterdings ausgeschlossen wäre, daß ein Mensch dem anderen hülfreich sich erweise, setzen wir, daß jeder Mensch seinen eigenen Planeten bewohnte und zwar fähig wäre, den Jammer des Bewohners eines Nachbarplaneten zu sehen und mit zu fühlen, aber schlechterdings unfähig ihm zu Hülfe zu kommen: wäre auch dann das Mitleid gut? Würden wir nicht sagen: es sei nicht gut, daß er mitleide, es sei ganz vergebliche Verdoppelung des Leides, es wäre zu wünschen, daß er auch die Fähigkeit verlöre, den Jammer des Andern zu sehen? — Aber er bliebe doch ein guter Mensch. — Sicherlich; aber damit wäre stillschweigends wieder hinzugedacht: wenn er unter Menschen wäre und helfen könnte, dann wäre seine Gegenwart wohlthätig.

Es geht uns hier ganz wie im Theoretischen: wir lassen den regelmäßig und notwendig vorausgesetzten Beziehungspunkt außer Acht. Wir sagen: die Sterne sind leuchtende Punkte und meinen damit, ihnen eine absolute Eigenschaft beizulegen. Erst die erkenntnistheoretische Reflexion überzeugt uns, daß dies Urteil einen Beziehungspunkt stillschweigends zur Voraussetzung hat: ein Auge, ein vorstellendes Wesen, welches lichtempfindlich ist. Auch hier wird die gemeine Meinung sagen: aber die Sterne würden doch leuchten, auch wenn alle Augen sich schlössen. Gewiß; aber das bedeutet doch nichts Anderes, als: wenn ein Auge wieder aufgethan würde, dann würde es sie sehen. Wenn es Augen und Empfindungen überhaupt gar nicht gäbe, dann wäre es eine völlig sinnleere Aussage. So, wenn es gar keine mögliche Wirkung von Mensch zu Menschen gäbe, wenn sie gegen einander metaphysisch isolirt wären, wie leibnizische Monaden, nicht blos physisch, wie in dem vorigen Beispiel, dann wären es absolut sinnleere Aussagen: Bosheit sei böse und Barmherzigkeit sei gut. Bosheit und Barmherzigkeit wären dann sinnleere Wörter.

Also, das ist die Meinung jener Ansicht: Eigenschaften und Handlungsweisen von Menschen werden gut oder böse genannt, sofern sie *ihrer Natur nach* günstige oder ungünstige Wirkungen für das Leben des Handelnden und seiner Umgebung zu haben *tendiren*; ob in einem gegebenen Falle thatsächlich solche Wirkungen eintreten oder nicht, bleibt ganz außer Frage.

3. Zur Verwirrung des Urteils in dieser Sache trägt noch ein anderer Umstand bei. Eigentlich sind die einzelnen Handlungen als solche gar nicht Gegenstand einer moralischen Beurteilung, aber sie sind regelmäßig das zunächst gegebene Material und zugleich der Anlaß für das Urteil. Jede Handlung giebt nun zu einer *doppelten Beurteilung* Veranlassung: zu einer *subjektiven* oder *formalen* und zu einer *objektiven* oder *materialen*. Wir ziehen aus einer vorliegenden Handlung erstens eine Folgerung auf den *Beweggrund* oder die *Willensrichtung*, aus welcher sie entsprang. Wir können diese nicht unmittelbar wahrnehmen: der Samariter konnte aus Barmherzigkeit handeln, es konnte auch aus Spekulation geschehen: er kannte den Mann, sah seinen Zustand und wußte, daß er reich sei; blitzschnell kam ihm der Gedanke: du könntest sein Erbe werden. Nach dem Motiv nun gestaltet sich das moralische Urteil über den Mann: war es Eigennutz, so war die Handlung darum nicht schlecht, aber Anzeichen einer niedrigen Gesinnung, daß ihm angesichts solcher Lage solche Spekulation kommen konnte; war es Barmherzigkeit, die ihn trieb, so ehren und lieben wir sein gutes Herz. Das ist die subjektiv formale Beurteilung. Die Handlung fordert aber noch zu einer zweiten, von dieser unabhängigen Betrachtung auf: welche Wirkungen erfolgen aus solcher *Handlungsweise überhaupt*, der Natur der Sache nach? Eine Handlung hat wie jedes andere Naturereignis Wirkungen, welche von der Absicht und Gesinnung des Handelnden nicht abhängig sind. Sind es günstige oder ungünstige? Hiernach wird die Handlungsweise gut oder schlecht genannt. Hätte die Berührung eines Verwundeten der Natur der Sache nach die Wirkung, die Wunde zu verschlimmern und tödtlich zu machen, während sie heilte, wenn niemand im Mindesten sich darum kümmerte, dann würde alle Welt das Anrühren eines Verwundeten verwerflich

und das Vorübergehen an ihm recht und pflichtmäßig nennen. Das ist das objektive oder materiale Urteil.

Diese beiden Beurteilungen stimmen nun nicht immer zusammen: es kann geschehen, daß dieselbe Handlung in der subjektiv-formalen Beurteilung Billigung, in der objektiv-materialen Mißbilligung hervorruft, und umgekehrt. Nehmen wir ein Beispiel. Von dem heiligen Crispinus wird erzählt, daß er Leder stahl und armen Leuten Schuhe daraus machte. Was soll man dazu sagen? War also Crispinus ein Dieb und schlechter Mensch? Das werden wir doch schwer übers Herz bringen zu sagen. Er hätte für sich gewiß nie das Allergeringste genommen. Aber da er arme Kinder mit wunden und halberfrorenen Füßen erblickte, konnte er es nicht ansehen und nahm, da er selbst nichts hatte, dem reichen Händler ein Stück Leder, um jenen zu helfen. Nicht ohne inneres Widerstreben, wollen wir annehmen; auch er hatte das Gebot: du sollst nicht stehlen, gelernt. Aber so groß war seine Barmherzigkeit, daß er die Gefahr des Galgens, ja des höllischen Feuers auf sich nahm, um zu helfen. Was hilft auch, so mochte er dazu überlegen, dem reichen Wucherer sein Gut? es bringt ihn ja nur in die Verdammnis. Und so ging er hin und nahm mit guter Zuversicht davon, so viel er brauchte. Ist nun die Barmherzigkeit überhaupt gut, so wird sie auch hier gut sein. Die subjektiv-formale Beurteilung kann nicht zu einem andern Resultat kommen: der Wille des Crispinus, der mit gutem Gewissen und mit Aufopferung eigener Interessen auf jene Weise Hülfsbedürftigen dient, ist insofern ein guter Wille.

Aber dies Urteil ist nicht das einzige, zu welchem die Handlung Veranlassung giebt. Die Handlungsweise wird auch Gegenstand eines materialen Urteils und das wird gebildet auf Grund der Gesammtheit der Wirkungen, welche eine solche Handlung zu haben tendirt. Objektiv betrachtet stellt sich die Handlung dar als Wegnahme fremden Eigentums ohne Einwilligung des Eigentümers. Eine solche Handlungsart hat aber der Natur der Sache nach, ganz unabhängig von dem Motiv, Wirkungen, welche für menschliche Wohlfahrt höchst bedrohlich sind. Man setze, die Handlungsart des Crispinus, und sei es mitsammt seinem Motiv, würde allgemein; jedermann handelte nach der Maxime: falls nach meiner Ansicht

irgendwelche Güter größeren Nutzen stiften können, wenn sie in einen anderen Besitz übergehen, als in welchem sie sich befinden, dann ist es mein Recht oder meine Schuldigkeit, die Überführung derselben in den anderen Besitz auch ohne Einwilligung des Eigentümers zu bewirken: was würde die Folge sein? Offenbar: Unsicherheit des Eigentums, ja eigentlich vollständige Aufhebung der Eigentumsordnung überhaupt. Damit würde der wirksamste Antrieb, Eigentum zu erwerben, verschwinden und damit menschliche Lebensgestaltung, welche ohne Eigentum nicht möglich ist, aufhören. Also die Wirkungen, welche in der Natur der Crispinischen Handlungsweise liegen, sind zerstörende für menschliche Wohlfahrt, und darum ist die Handlungsweise schlecht. So gefährlich sind diese Störungen, daß dieselben unter dem Namen Diebstahl von der Gesammtheit überall verboten sind und ihre Begehung mit der Zufügung von Übeln bedroht wird, um sie zu verhindern.

Wäre Crispinus vor den Richter geführt worden, so hätte dieser ihn ohne das mindeste Bedenken verurteilen müssen. Und nicht blos darum, weil er als Richter lediglich nach dem bestehenden formellen Recht hätte urteilen müssen; auch als Gesetzgeber könnte er nicht anders urteilen. Er würde nicht zu Gunsten des Crispinischen Diebstahls eine Klausel in das Gesetz einfügen in der Form: doch ist der Eingriff in fremdes Eigentum in dem Fall straflos, wenn dadurch einem Dritten ein Vorteil verschafft wird, der den Verlust des Eigentümers überwiegt. Sondern die Formel: Eingriff in fremdes Eigentum wird so und so bestraft, gilt unbedingt. Höchstens könnten dem Crispinus mildernde Umstände zugebilligt werden. Und der Richter könnte nachträglich seinem Spruch eine private Erklärung folgen lassen: es hat mir leid gethan, dich verurteilen zu müssen. Ich sehe, du bist ein guter Mann und meinst es gut. Aber du hast die Sache falsch angefangen. Und davon möchte ich dich überzeugen, damit du nicht denkst, dir sei Unrecht geschehen. Und er könnte ihm dann etwa zeigen, wie seine Handlung, so unschuldig und gut sie zunächst aussehe, doch eine Tendenz zu Wirkungen in sich trage, die mit der allgemeinen Wohlfahrt schlechterdings nicht verträglich seien.

Also man kann das Thun eines Menschen objektiv mißbilligen und gleichzeitig den Charakter, die Willensrichtung, die sich darin

ausdrückt, billigen, und umgekehrt. Der Historiker wird oft in der Lage sein. K. L. Sand, der Mörder Kotzebues, handelte, wie es scheint, in dem festen Glauben, sich für die Wohlfahrt seines Volkes zu opfern; er glaubte den Feind seines Volkes, der seine Seele verderbe, tödten zu sollen; und wenn es schwerer ist, auf dem Schaffot zu sterben als auf dem Schlachtfeld, so werden wir das Opfer nicht geringer anschlagen können: es gehörte ein um so stärkerer Charakter, eine um so größere Hingebung dazu, es zu bringen. Aber dieselbe Handlung ist objektiv betrachtet, im höchsten Maaße verwerflich. Wenn jeder sich zum Richter über Leben und Tod jedes Andern macht, wenn er ihn tödten darf, falls er sein Leben für ein Unglück für die Gesammtheit hält, dann ist damit die Rechtsgemeinschaft überhaupt aufgelöst und der Krieg Aller gegen Alle, mit beständiger Bedrohtheit eines jeden durch Alle, eingeführt, d. h. menschliche Gemeinschaft und damit menschliches Leben überhaupt unmöglich gemacht. Es giebt ja wohl keinen Menschen, wenigstens nicht in öffentlicher Stellung und Wirksamkeit, von dem nicht irgend jemand überzeugt wäre, daß seine Wirksamkeit unheilvoll sei. Sands Hinrichtung war daher durchaus gerecht und notwendig. — Die Inquisitoren spürten Ketzer auf und brachten sie zu Tode. Es ist denkbar und wahrscheinlich, daß mancher unter ihnen es mit schwerem Herzen that: nicht aus Freude an dem Leiden eines Menschen, das ihm vielmehr selbst Leiden verursachte, sondern in dem Habitus ganz reiner Pflichterfüllung. In der festen Überzeugung, daß es besser sei, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk, von ihm verführt, verderbe, brachte er es über sich, auch einen Ketzer, der ihm persönlich lieb war, zu überführen und zu verurteilen. Subjektiv betrachtet, ist sein Handeln untadelig, nicht minder als das des Richters, der dem Mörder Kotzebues das Todesurteil sprach. Der einzige Unterschied liegt in der materialen Verschiedenheit: wir sind nicht mehr überzeugt, daß es zum Heil eines Volkes dient, wenn abweichende Ansichten in religiösen Dingen verfolgt und mit dem Tode bestraft werden. Die Unfähigkeit, diese beiden Betrachtungsweisen auseinander zu halten, stiftet in der moralischen Beurteilung viel Verwirrung an. Wer die That mißbilligt, meint nun auch ein schlechtes Motiv voraussetzen zu müssen: bei den Inquisitoren Herrschsucht und Grausamkeit, bei

Sand Eitelkeit und Großmannssucht. Umgekehrt, wer den Charakter anerkennt und versteht, meint dann auch die That billigen zu müssen und benennt sie mit unschuldigen oder lobenden Namen. Die moralisirende Parteiberedsamkeit der Historiker hat hier ihr eigentliches Feld: zu den Handlungen die Motive so zu wählen und zu bezeichnen, daß der Leser Zuneigung und Hochachtung oder Entrüstung und Abscheu empfindet.

4. Aber, so möchte nun ein Bedenklicher sagen, ist damit nicht der berufene Satz der Jesuitenmoral: der Zweck heiligt die Mittel, zum letzten Princip der Moral gemacht? Wenn Handlungsweisen und Willensrichtungen zuletzt durch das, was sie bewirken, durch ihr Ziel, gut oder schlecht werden, nicht aber an und für sich gut oder schlecht sind, können dann nicht auch die einzelnen Handlungen zuletzt doch durch ihre Wirkung gerechtfertigt werden? Können dann nicht auch Lüge und Wortbruch und Meuchelmord erlaubt oder sogar verdienstlich werden, wenn nur ihre Wirkung gut ist?

In der That, ich sehe nicht, wie die teleologische Moral jenen Satz verleugnen kann; mir scheint aber, sie hat auch keinen Grund dazu; recht verstanden ist er durchaus unbedenklich. Freilich, falsch verstanden kann er unsinnig und verrucht werden. Versteht man ihn so: wenn nur der Zweck erlaubt oder gut ist, dann darf jedes Mittel zu seiner Erreichung angewendet werden: dann giebt es natürlich keine Schändlichkeit, die nicht durch ihn gerechtfertigt werden könnte. Für sich und die Seinen Geld erwerben ist ein erlaubter und guter Zweck; hätte der Satz jene Bedeutung, so wäre also nicht blos um Lohn arbeiten, sondern ebenso sich prostituiren oder als Meuchelmörder verdingen erlaubt, sofern es um jenes Zweckes willen geschähe. Einem Andern aus der Not helfen ist ein guter Zweck; nach jenem Satz wäre es also erlaubt, einem Mann, der, wir wollen annehmen unschuldig, auf einen falschen Verdacht hin, im Gefängnis sitzt, durch Ermordung der Wächter zur Flucht zu verhelfen oder ihn durch einen Meineid vor Gericht herauszuschwören. — Und offenbar ist das die Deutung, mit der den Jesuiten von ihren Gegnern dieser Satz angeheftet worden ist. Man will damit sagen: die Jesuiten verfahren nach der Maxime: zu irgend einem Zweck, den sie selbst für einen guten halten, z. B. der Mehrung der Macht des Papsttums

Daher ist es ein „analytisches" Urteil: Mord ist verwerflich; Mord bedeutet eben die rechtlich und moralisch unzulässige Tödtung eines Menschen. Löst man das verwerfende Urteil aus der Wortbedeutung aus und macht allein den objektiven Thatbestand selbst, nämlich die absichtliche Tödtung eines Menschen durch einen anderen Menschen, zum Gegenstand des Urteils, so ist es ja unbezweifelt und unzweifelhaft, daß dieselbe erlaubt und pflichtmäßig sein kann, dann nämlich, wenn sie um der Wohlfahrt auch nur eines Volkes willen notwendig ist. Sie wird dann sogar zum Rechtsgebot, dessen Ausführung erzwungen wird. — Gewiß; möchte erwidert werden, aber zugleich wird durch das Recht dem Einzelnen als solchem die Tödtung eines Andern unter allen Umständen, ausgenommen im Falle der Abwehr, untersagt: die Tödtung eines Fremden oder Einheimischen um der Wohlfahrt des Volkes willen würde als Mord bestraft werden. Und doch müßte nach jenem Princip auch diese Tödtung unter Umständen erlaubt sein; es müßte darnach jemand einen Andern ohne Recht und Autorisation tödten dürfen, wenn er nur die gewisse Überzeugung gewonnen hätte, daß sein Tod für sein Volk oder für die Menschheit förderlich oder notwendig sei. Oder nicht?

Nein, entschieden nicht. Das Princip sagt nicht: wenn Einer überzeugt ist, sondern, wenn in Wirklichkeit diese Wirkung eintritt. Die Überzeugung genügt durchaus nicht zur Rechtfertigung, sondern nur die wirkliche Wirkung. Und damit kommen wir auf das zweite Stück, was jenen obigen Satz auszusprechen hindert. Man kann sagen, jener Satz: die Wohlfahrt der Menschheit heiligt als Zweck jede Handlung, ohne Ausnahme, die ihr als Mittel dient, ist in thesi ganz unbedenklich; aber er ist in praxi nicht anwendbar. Die Rechnung, ob eine bestimmte derartige Handlung, z. B. die Tödtung eines Aufrührers oder eines Tyrannen durch einen Privatmann, für das Wohl der Menschheit oder auch nur für die dauernde Wohlfahrt dieses einen Volkes nur günstige oder doch überwiegend günstige Wirkungen haben werde, läßt sich niemals ausführen. Zur Zeit, als Napoleon I. mit eiserner Faust die Völker Europas niederwarf, ist der Gedanke, ihn zu tödten, um dadurch zum Erretter des eigenen und der übrigen geknechteten Völker zu werden, vermutlich nicht selten durch den Sinn eines beherzten und temperamentvollen Mannes

gegangen. Nehmen wir an, es wäre einem solchen gelungen, etwa im Jahre 1808 in Erfurt, mit Aufopferung des eigenen Lebens den Kaiser tödtlich zu treffen. Hätte er der Menschheit oder mindestens den unterdrückten und mißhandelten Völkern einen Dienst geleistet? Unter den Zeitgenossen würden vermutlich Viele so gefühlt haben. Wir werden jetzt doch geneigt sein zu sagen: es ist gut, daß es nicht geschehen ist. Es ist gut, daß die Völker Europas im offenen ehrlichen Kampf ihre Freiheit haben erringen müssen. Wäre Napoleon durch Mörderhand gefallen, so hätte nicht nur das Beispiel noch Jahrhunderte lang verwirrend auf das moralische Urteil, störend auf das Verhältnis der Völker einwirken mögen, es hätte auch das deutsche Volk nicht jene innere Wiedergeburt erlebt, die ihm zuerst nationales Bewußtsein, endlich auch im neuen Reich politische Existenz wiedergegeben hat. Allerdings beweisen oder gleichsam ausrechnen läßt sich auch so die Sache nicht. Es möchte jemand erwidern: durch die rechtzeitige Tödtung des Tyrannen wäre nicht nur unermeßliches Blutvergießen verhindert worden, es wäre auch die Zeit der heiligen Alliance, unrühmlichen Andenkens, nicht gekommen; und die Nationalitätsidee, die jetzt wie ein schwerer Alp auf den Völkern Europas lastet, sie mit Kriegsfurcht ängstigt und mit Rüstungen zu Boden drückt, hätte nicht das unglückliche Übergewicht über die weltbürgerliche Humanität erlangt und so fort. Das alles läßt sich auch sagen und es läßt sich nicht durch irgend welche Art von Rechnung beweisen, daß es irrtümlich ist. Der Wille giebt den Ausschlag.

So wenig der Physiker im Stande ist, eine beliebige Bewegung eines beliebigen Körpers auf seine letzten Ursachen zurückzuführen, weil schließlich jede Bewegung durch die Gesammtheit aller Bewegungen des Universums bedingt ist: so wenig ist es dem Moralphilosophen möglich, den objektiven Wert einer bestimmten einzelnen Handlung aus ihrer Beziehung zum höchsten menschlichen Zweck, der Wohlfahrt der Menschheit, abzuleiten. Die Rechnung verlöre sich hier wie dort ins Unendliche. Was sich ausmachen läßt, das ist, wie in der Physik die allgemeinen Bewegungstendenzen aller materiellen Theile, so in der Moral die Tendenz der Handlungsweisen, Wohlfahrt zu mehren oder zu stören. Daß Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Wohlwollen die Tendenz haben, günstig, und die

entgegengesetzten Verhaltungsweisen ungünstig zu wirken, das läßt sich zweifellos ausmachen. Und die allgemeine Moralpredigt wird mit Recht durchaus die Einprägung und Wirksammachung dieser allgemeinen Wahrheiten sich angelegen sein lassen. Sie wird mit der Möglichkeit von Ausnahmen sich zu beschäftigen wenig oder gar nicht Veranlassung haben, sondern die Unverbrüchlichkeit der Sittengebote gegenüber den Neigungen, die zu Abweichungen reizen, auf jede Weise betonen. — Die Moralphilosophie aber wird allerdings nicht umhin können einzuräumen, daß Fälle vorkommen können, wo die Durchbrechung der Regel erlaubt oder vielmehr notwendig ist.

Die Sache liegt ebenso wie in die Politik. Es wird keine Politik geben können, die nicht einräumte, daß unter Umständen eine Revolution, ein Bruch des formellen Rechts, zu einer politischen Notwendigkeit werden kann. Aber schwerlich wird jemand behaupten wollen, sofern er nicht als Parteimann, sondern als Theoretiker urteilt, er sei im Stande zu beweisen, daß diese oder diese bestimmte Revolution politisch notwendig gewesen sei. Das kann geglaubt, aber nicht eigentlich bewiesen werden. Eine Revolution hat als solche die Tendenz, den Rechtszustand überhaupt zu lockern, die Autorität des Rechts zu mindern, eine offenbar ungünstige Wirkung. In welchem Umfang dieselbe wirklich eintritt, das läßt sich nie berechnen; das Beispiel eines Rechtsbruchs wirkt noch nach Jahrhunderten nach, Rechtsunsicherheit verbreitend. Es kann nie die Summe der ungünstigen Wirkungen und ebenso wenig auch der günstigen gezogen werden; das Übergewicht dieser kann nie objektiv festgestellt werden. So steht es auch mit dem Bruch der Sittengesetze: es mag Fälle geben, wo derselbe notwendig ist. Aber es läßt sich nicht objektiv darthun, daß ein solcher Fall hier vorliegt; es wird nie möglich sein zu beweisen, daß die Summe aller schlimmen Wirkungen, die der Bruch des Sittengesetzes in dem eigenen Leben und in fremdem Leben direkt und indirekt verursachen mag, durch den guten Zweck, der als nächste Wirkung der Handlung erstrebt wird, überwogen wird. Wer das Gesetz bricht, handelt also immer auf eigene Gefahr. Sicher geht, wer innerhalb des Gesetzes sich hält. Freilich, es sind nicht die starken Naturen, die am meisten die Sicherheit schätzen. Die Männer, durch welche große Wendungen im geschichtlichen Leben herbeigeführt worden

sind, haben meist auf die eine oder andere Weise die sichere Straße der Moral und des Rechts verlassen.

Was übrigens an jenem Satz das eigentlich Bedenkliche ist, das ist, daß er den Habitus des Handelns begünstigt, der die entfernteren Wirkungen vergißt oder vernachlässigt. Der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Mann, der sich durch eine Lüge aus einer üblen Lage zieht; der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Politiker, der durch eine Niederträchtigkeit den Sieg seiner Partei bei der Wahl herbeiführt; der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Staatsmann, der durch Betrug oder Gewalt seinem Volk einen Vorteil zu verschaffen strebt; der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Kirchenmann, der einen ehrlichen Mann verläumdet und schändet, weil derselbe nicht seine Ansichten teilt. In dem Parteitreiben hat der Satz in seiner gehässigen Auslegung seinen eigentlichen Geltungsbereich. Die Parteimoral ist immer und überall geneigt, den Vorteil der Partei der Wohlfahrt des Volkes oder der Menschheit gleichzusetzen: die Sache der Partei ist die gute Sache, ist die Sache der Menschheit; also ist gerechtfertigt, was immer den Sieg der Partei zu befördern geeignet scheint.

Ob die Gesellschaft Jesu von dieser Schlußart besonders unbefangen Gebrauch gemacht hat? Es pflegt angenommen zu werden, und vielleicht muß man sagen: das extra ecclesiam nulla salus, legt die Folgerung nahe: was immer geeignet ist, die Macht der Kirche zu erhöhen oder die Macht ihrer Feinde zu brechen oder die Macht ihrer Freunde (unter denen wir die treuesten und eifrigsten sind) zu steigern, das ist eben damit gerechtfertigt. Die Macht der Kirche ist der Ruhm Gottes und die Wohlfahrt der Menschheit, darum giebt es nichts, was nicht erlaubt und notwendig werden könnte, wenn es hierzu als Mittel erfordert wird, sei es nun die Unterdrückung von wahren oder die Verbreitung von falschen Thatsachen, sei es die heimliche Tödtung oder die öffentliche Verbrennung von Menschen. Vermutlich fehlt es also auch in der Geschichte des Ordens wirklich nicht an Handlungen, die nach dieser Formel geschahen, und an Personen, die nach ihr dachten und handelten. Es wird aber billig sein auch zu sagen, daß Personen von dieser Art keiner Partei fehlen, gilt doch für jede Partei, und sei es auch nur eine litterarische Sekte oder eine Philologenschule, in gewissem Sinne das Wort: außerhalb

kein Heil. Und ferner, hinzuzufügen, daß vermutlich dem Orden auch Personen angehörten, deren Gewissen jene Folgerung zu ziehen ihnen nicht gestattete. Die Gesellschaft Jesu wird eben, wie andere Gesellschaften auch, nicht aus lauter Heiligen, aber auch nicht aus lauter Schurken oder „Männern an Bosheit", wie ein protestantischer Historiker sie stylisirt, sondern aus Menschen bestanden haben. Daß aber gerade ihr jener Satz als besonderes Eigentum zugerechnet worden sei, so könnte ein Verteidiger des Ordens noch hinzufügen, dafür gebe es einen ganz plausiblen Grund: je stärker eine Partei, desto unbequemer sei sie den anderen, und je größer und überraschender ihre Siege, desto sicherer würden dieselben von den Gegnern auf den Gebrauch unredlicher Mittel zurückgeführt.

5. Noch auf ein Bedenken, das gegen die im Vorstehenden versuchte Begründung der Wertunterschiede menschlicher Handlungen und Handlungsweisen erhoben werde möchte, gehe ich gleich hier mit einer Bemerkung ein. Es möchte jemand sagen, die utilitarische oder teleologische Moralphilosophie sei nicht im Stande, die absolute Bedeutsamkeit zu erklären, welche den einzelnen Handlungen von dem wirklichen sittlichen Gefühl beigelegt werde. Wenn es lediglich die Wirkungen seien, um deren willen eine Übertretung der Moralgesetze zu vermeiden sei, wie könnte dann ein Vergehen, dessen Wirkungen, so weit sichtbar, absolut geringfügig seien, so überaus heftige Gefühlsreaktionen bei dem Handelnden und den Zuschauern hervorbringen? Pestalozzi erzählt in Lienhard und Gertrud, wie der älteste der hungernden Knaben des Maurers von dem Acker des reichen Nachbars ein paar Kartoffeln holt, sie in der Asche brät und dann mit seinen Geschwistern teilt. Die alte, todtkrank zu Bett liegende Großmutter merkt es, geräth dadurch in die höchste Angst und Aufregung; sie kann erst ruhig sterben, als der Knabe dem Nachbar gebeichtet und dessen Verzeihung erlangt hat. Wie unangemessen, so möchte man sagen, ist hier, wenn die utilitarische Ethik Recht hat, die Größe der Gefühlserregung zu der Geringfügigkeit des Schadens; dem Nachbar werden die paar Kartoffeln nicht fehlen und eine Lockerung der Eigentumsordnung von der Wegnahme derselben durch einen Knaben zu besorgen, scheint doch auch eine etwas phantastische Befürchtung. Wenn also, so könnte man fortfahren, die Sache ins Praktische wendend, die hier vertretene Betrachtungsweise allgemein würde, so müßte sie eine Lockerung der Autorität der Sittengesetze, eine Minderung der Scheu vor Übertretungen zur Folge haben. Die Rechnung, welchen Nutzen und Schaden eine Übertretung stiften möge, werde oft ein zweifelhaftes Ergebnis haben: wenn also die Heiligkeit der Sittengesetze keinen anderen Grund habe, so werde die Begierde leicht den Ausschlag in ihrem Sinne geben.

Den Versuch, die Gefühlsreaktionen, die auf Übertretung der Moralgesetze erfolgen, psychologisch zu erklären, behalte ich einem späteren Orte vor (dem Kapitel über die Pflicht); ich bemerke hier nur, daß dieselben allerdings gar nicht aus der Abwägung des angerichteten oder befürchteten Schadens stammen und schwerlich jemals hierdurch werden bewirkt werden. Dagegen will ich hier versuchen, die Stärke und Unbedingtheit der Gefühle der Scheu und Reue, welche vorgehabte oder vollbrachte Vergehungen hervorbringen, aus dem Gesichtspunkt einer utilitarischen Moral gleichsam zu rechtfertigen.

Von einem griechischen Weisen wird erzählt, daß er, getadelt, weil er um einer geringen Sache willen seinen Sohn hart züchtigte, geantwortet habe: und die Gewohnheit, hältst du die für etwas Kleines? — Darin liegt die Antwort auf jene Einwendung. Wenn die einzelne Handlung mit ihrer nächsten Wirkung ein absolut isolirter Vorgang wäre, dann möchte sie in der That unerheblich scheinen. Was ihr, auch wenn sie an sich ganz unerheblich ist, Bedeutung giebt, das ist der Umstand, daß jede Handlung die Tendenz hat, einen Habitus zu begründen, aus dem neue gleichartige Handlungen hervorgehen. Jener Diebstahl des Knaben mag dem Nachbar nicht schaden, mag auch sonst niemandem schaden, mag aller Welt völlig verborgen bleiben: Einem hätte er gewiß geschadet, dem Knaben selbst, wenn nicht durch Buße und Strafe der Schaden verhütet worden wäre. In ihm wäre die Erinnerung geblieben, wie es ihm einmal gelungen, in der Not sich zu helfen; die nächste Not und die gleiche Gelegenheit hätten die Erinnerung geweckt und zur gleichen Hülfe angetrieben; aus dem einmaligen Dieb wäre ein Gewohnheitsdieb, aus dem gelegentlichen Dieb ein professioneller Dieb geworden. Vielleicht wäre es nicht so weit gekommen, aber zweifellos war jener

erste, so unschuldig aussehende Diebstahl der erste Schritt auf einem Wege, der an dies Ende führt. Es hat wohl niemand mit der Absicht, ein Dieb zu werden, die erste Sache genommen; gewiß nicht: er wollte nur dieses Eine, so begehrenswerte, so dringend notwendige; aber das weitere kam dann von selbst. — Es hat niemand in der Meinung, ein Lügner zu werden, die erste Lüge versucht; es giebt keinen Trunkenbold, der als Trunkenbold angefangen hätte; er fing mit einem einzigen Rausch an — und dem festen Vorsatz, vor dem zweiten sich in Acht zu nehmen. Und jeder folgende Rausch begann mit dem ersten Glas und dem Vorsatz, es solle das letzte sein. Aber das zweite Glas und der zweite Rausch, und die zweite Lüge und der zweite Diebstahl kam von selbst, er fand die Thür schon geöffnet. Unschuld ist ein negatives Wort, aber eine positive Sache. Der erste Fall bricht die Schutzwehr nieder, die den guten von dem schlimmen Wege trennt. Die Sache ist nirgend sichtbarer als auf dem Gebiet des geschlechtlichen Lebens, wie auch das Wort Unschuld mit seiner besonderen Bedeutung sagt. Mit dem ersten Fehltritt ist die abschüssige Bahn betreten, die zu einem Abgrund führt. Du wirst dich vorsehen nicht hinab zu stürzen? Das meinten auch die Tausende, die zerschmettert unten liegen. „Beim ersten sind wir frei, beim zweiten sind wir Knechte", das ist das Gesetz der bösen Geister. Aber auch der guten. Ist die erste Versuchung überwunden, so ist die Gefahr der zweiten nur noch halb so groß. Die erste Selbstüberwindung ist die schwerste, jede folgende wird leichter, bis das Rechte mühelos geübt wird.

Das ist das Erste, was jeder einzelnen Handlung eine so große moralische Bedeutung giebt: es wird mit ihr nicht blos über diese vorliegende Sache, sondern gewissermaßen über das ganze Leben entschieden. Das gilt auch nicht blos von der ersten Entscheidung, obwohl sie eine besondere Wichtigkeit hat, sondern wieder von jeder folgenden: jede drückt die Spur tiefer ein, bis zuletzt ein Herausbiegen aus derselben zur vollen Unmöglichkeit wird.

Es kommt aber noch ein Zweites hinzu. Wie jede Handlung eine Tendenz hat, in dem handelnden Individuum einen Habitus zu begründen, der fortwuchernd neue gleichartige Thaten gebiert, so hat sie auch die Tendenz, einen gleichartigen Habitus in den angrenzenden

Individuen zu begründen und so zuletzt den Habitus des Individuums zur Gattungseigenschaft zu machen. Es geschieht auf zweierlei Weise: durch Anreizung zur Nachahmung und zur Vergeltung.

Die Macht des Beispiels, des guten wie des bösen, ist bekannt genug. Wie manche Pflanzen Keime hervorbringen, die durch die Luft herumgeführt werden, bis sie auf einen geeigneten Nährboden fallen und aufgehen, so bringen auch gute und böse Handlungen gleichsam Keime hervor, die in der moralischen Atmosphäre allenthalben herumschwärmen, bis sie, durch Augen und Ohren einfallend in Menschenseelen, geeigneten Boden finden und aufgehen.

Die andere Verbreitungsart ist besonders denjenigen Handlungen eigen, die mit ihren Folgen nicht zunächst das handelnde Subjekt, sondern Andere treffen: sie fordern auf zur Vergeltung, zunächst an dem, von dem zuerst Gutes oder Übles erwiesen wurde, sodann an beliebigen Anderen. Darwin erzählt von einem Australier, dem seine Frau gestorben war: er hatte keine Ruhe, bis er eine Frau von einem fremden Stamm gleichsam zur Vergeltung für ihren Tod getödtet hatte (Abstammung des Menschen I, K. 4). Es scheint ein sehr irrationelles Verfahren und doch üben es in gewisser Weise alle Menschen. Wer eine Schädigung, eine Unfreundlichkeit oder Gewaltthat erlitten hat, der wird, wenn er an dem Urheber derselben sich nicht zu rächen vermag, sei es, daß derselbe ihm nicht erreichbar oder daß er unbekannt ist, geneigt sein, an irgend einem, der ihm gerade in den Wurf kommt, seinen Zorn auszulassen. Wir wissen es Alle und weichen einem Manne, der in solcher Gemütsverfassung ist, aus. Es ist jemand auf dem Markt, er weiß nicht von wem, mit einem falschen Zweimarkstück betrogen worden: man kann zehn gegen eins wetten, daß er, sonst ein rechtlicher Mann, es wieder anzubringen suchen wird. Das „Publikum" hat ihn betrogen: es ist erlaubte Notwehr, ihm sein falsches Geld zurückzugeben. — Nicht minder pflanzen sich aber auch Gefälligkeiten und Wohlthaten fort. Es wurde mir von einem Unbekannten bei gelegentlicher Begegnung eine Freundlichkeit erwiesen, er zahlte für mich den Groschen auf der Pferdebahn, da ich meinen Geldbeutel vergessen hatte: es treibt mich, nicht blos jenem zu danken, sondern auch, die Freundlichkeit an Unbekannte weiter zu geben.

Am stärksten findet Fortpflanzung des Guten und Bösen innerhalb der Familie statt; nirgend ist das Beispiel wirksamer, nirgend Vergeltung sicherer: was von den Eltern empfangen wurde, wird an den Kindern vergolten. Gute Erziehung und böse Erziehung, beide sind erblich.

6. Die bisherige Betrachtung nahm von dem Urteil über Menschen, menschliche Handlungen und Eigenschaften, wie es in der Sprache äußerlich zur Erscheinung kommt, ihren Ausgang. Sie führte auf den Begriff der allgemeinen Wohlfahrt als das letzte Ziel, durch Beziehung auf welches Wertunterschiede auf diesem Gebiet zuletzt begründet seien. Es möchte nun gesagt werden, wenn man nicht im Urteil, sondern im Willen selbst seinen Ausgangspunkt nehme, bei dem denn doch in letzter Instanz die Entscheidung sei, dann komme man auf eine andere Bestimmung des letzten Ziels: nicht die allgemeine Wohlfahrt, sondern die Wohlfahrt des handelnden Individuums. Erhaltung und Förderung des eigenen Selbst sei in Wahrheit das Ziel, von dem alle Bestrebungen lebender Wesen angezogen würden. — Es ist das die Ansicht des egoistischen Utilitarismus.

Es wird später, nachdem der Begriff der Wohlfahrt selbst genauer bestimmt ist, auf diese Frage zurückzukommen sein: ich bemerke hier nur vorläufig, daß ich diese Ansicht für eine irrtümliche halte. Ich bin überzeugt, daß in Wahrheit die Ansicht eines Individuums über gut und böse, die in seinem moralischen Urteil über menschliche Handlungen sich kundgiebt, und die Ansicht, welche seinen Handlungen und Bestrebungen zu Grunde liegt, wenn sie auch nicht immer zusammenfallen, so doch im Wesentlichen in einer Richtung liegen, in der Richtung auf das Ziel: allgemeine Wohlfahrt.

Schopenhauer sagt einmal in einer der ihm eigenen scharf zugespitzten Wendungen: die meisten Menschen, wenn sie vor die Wahl gestellt würden: entweder du oder die ganze übrige Welt muß untergehen, würden unbedenklich den Untergang der ganzen Menschheit dem alleinigen Untergang des eigenen Ich vorziehen. — Es mag sein, daß mancher im Drang des furchtbaren Augenblicks, so sich entschiede. Aber ich glaube nicht, daß es einen Einzigen gäbe, der nicht im nächsten Augenblick, wenn nun die Welt untergegangen und er allein übrig wäre, die Wahl bereute oder wenigstens von da ab nur noch

einen Wunsch hätte: nun auch selbst von einem unerträglich gewordenen Dasein erlöst zu werden. Auch der am meisten egoistische Mensch würde alsbald die Entdeckung machen, daß ein vollständig isolirtes Leben ihm schlechterdings leer und wertlos sei. Er bedürfte des Daseins Anderer, sei es auch nur, um von ihnen gefürchtet und beneidet zu werden; was wäre ihm der Besitz aller Güter, die ihm als dem Einzigen zufielen, wenn es niemanden gebe, vor dem er sie voraus hätte? Aber schwerlich wird jemand glauben, daß es auch nur einen einzigen Menschen giebt, dessen Beziehungen zu Andern hiermit erschöpft wären, einen einzigen, dem Wohl und Wehe seiner Umgebung vollständig gleichgültig wären oder nur antipathische Gefühle erregten. Zu irgend einer Gruppe von Menschen steht jeder in der Beziehung, daß er in seine Wohlfahrt die ihre einschließt; und von der ungeheuer überwiegenden Mehrzahl wird man sagen dürfen, daß die Wohlfahrt Anderer, ihrer Kinder, ihrer Familie, ihres Volkes, so mit der eigenen Wohlfahrt zusammenfällt, daß eine Auseinandersetzung zwischen dem Eigenen und Fremden durchaus unmöglich ist. Die Trennung der Handlungen in egoistische und altruistische ist eine rein fiktive; eigene und fremde Wohlfahrt wirken in menschlichen Handlungen regelmäßig als untrennbar einheitliches Motiv zusammen.

Ich glaube demnach, daß man ohne großen Fehler sagen darf: was im Urteil als letzter Maaßstab des Wertes an menschliche Handlungen und Eigenschaften gelegt wird, das ist, wenngleich mit erheblichen Abweichungen im Einzelnen, doch im Ganzen und Großen auch der wirkliche Zielpunkt des Willens: die Wohlfahrt der Gesamtheit, auf welche die Wirkung seiner Handlungen sich erstreckt.

7. Die Summe dieser ganzen Betrachtung fasse ich nunmehr in folgende Sätze zusammen.

1) Handlungen werden gut genannt, einmal sofern sie ihrer Natur nach günstige Wirkungen für die Wohlfahrt des Handelnden und der Gesammtheit derer, auf welche sich diese Wirkungen erstrecken, zu haben tendiren (auf die wirklichen Folgen, welche auf Anlaß der einzelnen Handlung eintreten, kommt es bei dem Urteil nicht an); sodann, sofern sie als Anzeichen einer guten Eigenschaft, einer guten Willensrichtung oder Gesinnung angesehen werden.

2) Eine Eigenschaft oder Willensrichtung wird gut genannt, sofern sie ihrer Natur nach die Tendenz hat, die Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu fördern; auch hier ist die wirkliche Wirksamkeit in diesem Sinne nicht erforderlich zur Urteilsbestimmung.

3) Ein Mensch wird gut genannt, sofern sein eigenes Leben, soweit an ihm liegt, im Sinne menschlicher Wohlfahrt sich gestaltet, und sofern es zugleich auf das Leben der Umgebung in demselben Sinne günstig einwirkt.

Schlecht oder böse bedeutet überall das Gegenteil, mit dem Unterschied, daß böse im engeren Sinne diejenigen Handlungen, Eigenschaften, Menschen genannt werden, bei denen Schädigung fremder Wohlfahrt nicht blos als thatsächliche Wirkung eintritt, sondern als Motiv den Willen bestimmt. Für die andere Seite hat der Sprachgebrauch eine ähnliche Differenziirung nicht durchgeführt. Doch bedeutet Güte die Willensrichtung, welche die Förderung fremder Wohlfahrt zur Absicht der Handlungen hat, und man könnte hiernach gütig als den Gegensatz zu böse bezeichnen, wie gut zu schlecht. Doch ist der Sprachgebrauch nirgend streng durchgeführt; auch böse und schlecht werden durch einander gebraucht: man spricht auch von einem bösen Handel, einer bösen Wunde.

Ich bemerke hier aber nochmals, daß damit nicht gesagt ist: der Einzelne müsse in jedem einzelnen Fall die Entscheidung über die Frage: was soll ich thun? durch eine Ausrechnung der voraussichtlichen Wirkungen seiner Handlungen für jenes letzte Ziel, menschliche Wohlfahrt, herbeiführen. Diese Entscheidung geschieht vielmehr regelmäßig und wird immer geschehen, nicht durch Rechnung, sondern unmittelbar durch Sitte und Gewissen. In welcher Beziehung Sitte und Gewissen zur Wohlfahrt stehen, wird später Gegenstand der Erörterung sein; es wird sich ergeben, daß Sitten als die von den Kollektivwesen ausgebildeten Verfahrungsweisen zur Lösung der Lebensaufgaben ebenso wie die Instinkte im Sinne der Lebenserhaltung der Gattung und der Individuen wirksam sind; und daß das Gewissen ursprünglich nichts anderes ist, als das Sein der Sitte im Bewußtsein des Individuums. Dieses hat daher im Gewissen in der That eine Fähigkeit, das Gute und Böse unmittelbar, ohne Raisonnement, zu

unterscheiden; eine teleologisch notwendige Fähigkeit, so gut als das Tier solche in den Instinkten hat, denn die Berechnung des „Nützlichen" ist, wie schon gesagt, im einzelnen Fall niemals durchführbar und würde jedenfalls die Schnelligkeit des Entschlusses und die Energie der Handlung lähmen, wenn sie jedesmal angestellt werden müßte. Da tritt denn als Regel das summarische Verfahren der Entscheidung durch das Gewissen gemäß der Sitte ein. — Allerdings können Fälle vorkommen, wo die sittliche Notwendigkeit eintritt, gegen die Regel zu handeln; und da wird dann die subjektive Entscheidung zwar auch durch ein einfaches Gefühl der Notwendigkeit bewirkt, die objektive Rechtfertigung aber kann allein aus der Nachweisung der Unverträglichkeit der Befolgung der Regel in diesem Fall mit der menschlichen Wohlfahrt genommen werden. Die Sache liegt hier wie beim Recht. Der Grund der Ausbildung und des Bestehens der Rechtsnormen, wodurch das Handeln des Einzelnen geleitet und gebunden wird, ist die öffentliche Wohlfahrt. Aber der Einzelne kann nun eben an die Gesetze und Rechte sich halten und braucht nicht jedesmal für sich selbst erst durch Überlegung und Rechnung zu finden, was in diesem Fall zu thun das Rechte sei: das Gesetz entscheidet eben für ihn. Doch kehrt im Notrecht die Sache zu seiner eigenen Entscheidung zurück: es giebt Fälle, wo das Recht zu brechen notwendig wird, weil die Befolgung der Rechtsnorm mit menschlicher Wohlfahrt nicht verträglich ist.

Zweites Kapitel.

Das letzte Ziel oder das höchste Gut.

1. Als den letzten Beziehungspunkt aller Wertschätzung menschlicher Dinge fanden wir menschliche Wohlfahrt. Worin besteht dieselbe?

Auf diese Frage antwortet eine weit verbreitete moralphilosophische Richtung, die hedonistische: Wohlfahrt besteht in Lustgefühlen. Das Leben hat Wert, weil und soweit es Lust gewährt. Lust ist das an sich Wertvolle und allen übrigen Dingen, Eigen-

schaften und Bethätigungen kommt Wert nur zu, sofern sie Mittel sind, Lust hervorzubringen. So Aristipp und Epikur, so Bentham und Mill. So auch die Pessimisten, wenn sie argumentiren: das Leben hat keinen Wert, weil es einen Überschuß an Schmerz, nicht an Lust ergiebt.

Einer Prüfung dieser Ansicht halte ich nicht für überflüssig die Bemerkung vorauszuschicken, daß die Frage ist: ob die hedonistische Ansicht wahr oder unwahr, nicht aber: ob sie gut oder schlecht ist? Der Versuch, die Unwahrheit dieser Anschauung durch ihre Unwürdigkeit darzuthun ist alt; Hedonismus und Atheismus werden auf diese Weise schon in einem alten Spruch aus der stoischen Schule mit einander abgethan: Die Lust das Endziel — ein Glaube, der für eine Hure paßt; es giebt keine Vorsehung — ein Glaube, der nicht einmal für eine Hure paßt*). Das ist ein unzulässiges Verfahren. Theorien sind schlecht nur, sofern sie unwahr sind: ihre Unwahrheit aus ihrer Schlechtigkeit beweisen, ist ein Verfahren, welches die Beredsamkeit sich schwerlich jemals wird entreißen lassen, von welchem Gebrauch zu machen die Philosophie jedoch überall sich untersagen muß. Ich füge hinzu, daß es an reinen und sittenstrengen Männern unter den Vertretern dieser Ansicht nie gefehlt hat; Epikur war, so viel wir wissen, in seinem Leben tadellos, und Bentham und Mill waren so rüstige und tatkräftige Vorkämpfer für die Verwirklichung praktischer Ideen, daß man sie mit dem Namen von Idealisten, wenn es ein Ehrentitel ist, vor vielen zieren darf, die ihn selber sich beilegen.

Wie kann also die Behauptung: Lust ist das absolut Wertvolle, bewiesen werden? Nicht auf andere Weise als durch die Aufzeigung, daß sie von der menschlichen Natur thatsächlich so geschätzt wird. Der Moralist hat, wenigstens in diesem Stück, nicht die Aufgabe des Gesetzgebers, sondern des Auslegers der Natur oder des Naturhistorikers; es wäre absurd zu sagen: die menschliche Natur schätzt zwar nicht die Lust als das absolut Wertvolle, aber sie sollte es thun. So verfahren denn auch in Wirklichkeit alle Hedonisten. Sie behaupten: alle Menschen, ja alle lebenden Wesen, streben stets und überall

*) *Ἡδονὴ τέλος, πόρνης δόγμα· οὐκ ἐστι πρόνοια, οὐδὲ πόρνης δόγμα* (A. Gellius IX, 5).

nach Lust. Lust (oder Befreiung von Schmerz) ist die einzige Sache, die absolut begehrt wird, absoluter Zweck ist, alle übrigen Dinge, die begehrt werden, werden begehrt nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zum Zweck der Erreichung von Lust oder der Befreiung von Schmerz.

Ich glaube nicht, daß diese Ansicht mit den Thatsachen in Übereinstimmung ist. Selbstbewußtsein und naturgeschichtliche Betrachtung scheinen mir beide dieser Auffassung zu widersprechen.

Wie stellt sich im Selbstbewußtsein die Sache dar? — Machen wir uns zunächst das Verhältnis von Zweck und Mitteln deutlich. Mich friert, ich wünsche mich zu erwärmen. Ich kann diesen Zweck durch verschiedene Mittel erreichen: ich kann mir Bewegung machen, ich kann mich wärmer anziehen, ich kann ein Feuer anzünden. Hierzu kann ich wieder Holz oder Torf oder Kohlen nehmen. Hier haben wir das Verhältnis von Zweck und Mitteln reinlich dargestellt: der Zweck ist die Erwärmung, ihn will ich selbst, die Mittel nur um seinetwillen; sie sind mir an sich ganz gleichgültig; ich wähle unter ihnen dasjenige, das mir am schnellsten und mit dem geringsten Aufwand zu meinem Zweck verhilft. — Besteht nun zwischen allen möglichen menschlichen Thätigkeiten und Zuständen und der Lust dieses selbe Verhältnis, daß die Lust Zweck, die Dinge oder Thätigkeiten Mittel sind? Wir setzen uns hungrig zu Tisch. Ist Lust unser Zweck, zu dem sich das Essen, wie in jenem Beispiel die Kohlen, als ein an sich gleichgültiges Mittel verhält? Der Musikliebhaber geht in ein Konzert; ist Lust sein Zweck und Musik das Mittel? Stellt sich die Mutter, die zu ihrem Kinde heimeilt, Lust als Zweck und das Kind als Mittel vor? Hat Goethe — nach der Formel Benthams: daß jedes menschliche Wesen bei jeder Bethätigung jederzeit den Weg einschlägt, der nach seiner jedesmaligen Ansicht in dem Augenblick den größten Beitrag zu seinem Maximum von Lustgefühlen verspricht — als Mittel zu seinem Glücksmaximum gewählt Dichtungen in gebundener und ungebundener Rede, Liebesverhältnisse mit Mädchen und Frauen, Geschäfte und Reisen, naturwissenschaftliche und geschichtliche Untersuchungen? Nun das ist ja absurd, und Niemand wird es sagen wollen. Sondern, in seiner Natur lagen Triebe und Kräfte, die zur Entfaltung und Bethätigung drängten, nicht wesentlich

wollten Ziel sich wirklich fand. Liegt die Sache so? Mir scheint nicht; eher könnte man wohl noch das Gegenteil behaupten, nicht das angeblich im geheimen gewollte, sondern eben das ostensible Ziel wird erreicht. Der Habsüchtige kommt wohl zu Reichtümern; aber die Lust und Befriedigung, die er sich davon versprach, die findet er nicht; der Ehrgeizige bringt es wohl zu Rang und Stellung, zu Orden und Ehren aller Art, aber sie sättigen nicht die Begierde; der Gattungstrieb führt wohl zur Fortpflanzung der Art, aber dem Individuum bringt die Erfüllung Enttäuschung, Not und Sorge. —

Aber, so möchte nun jemand sagen, das Alles mag sein; bleibt es nicht dennoch dabei, daß wir, was immer wir also thun oder erstreben, darum thun oder erstreben, *weil es Befriedigung gewährt oder verspricht*? Wäre das nicht der Fall, würden wir es thun? Gäbe es Befriedigung und sein Gegenteil überhaupt nicht, würde dann nicht alles Streben überhaupt aufhören? Würde uns nicht alles einerlei sein? Was heißt aber dies anders als: Lustgefühle sind es zuletzt, wodurch alle Wertunterschiede begründet werden?

In der That, daran ist kein Zweifel, gäbe es Gefühle der Befriedigung und des Unbehagens, der Lust und des Schmerzes überhaupt nicht, dann gäbe es auch keine Wertunterschiede, dann würden gut und schlecht sinnlose Wörter sein, oder vielmehr sie würden in menschlicher Rede überhaupt nicht vorkommen. Das ist ein so wahrer Satz, daß man ihn als einen identischen bezeichnen kann: Wertunterschiede machen und Befriedigung und sein Gegenteil empfinden ist genau dieselbe Sache. Aber hierfür scheint mir der Satz: Lust oder Befriedigung ist der Zweck, um dessenwillen alle Dinge gewollt werden, ein durchaus ungeeigneter Ausdruck. Befriedigung oder Lust ist nicht das, was gewollt wird, sondern sie ist der *Ausdruck* dafür, daß das Wesen erreicht hat, was es will. Auf die Frage: was ist das letzte Ziel des Willens? ist die Antwort: Befriedigung ist das Ziel, eine reine Tautologie; nicht anders als wenn man auf die Frage: wodurch wird der Wille zuletzt befriedigt? antwortete: durch Befriedigung; oder auf die Frage: was ist das Ziel des Willens? sagte: die Erreichung seines Ziels. — Freilich ist das wahr; aber schwerlich wird ein Fragender durch solche Auskunft sich belehrt finden; was er wissen will, ist: welcher objektive Lebensinhalt ist es, der mit Befriedigung

erlebt wird. — Aristoteles hat längst das wirkliche Verhältnis, das zwischen der Lust und dem Willen besteht, bezeichnet: sie ist nicht Zweck oder Ziel, sondern ein Anzeichen, daß die Natur ihr Ziel erreicht hat. In dem Gefühl wird der Wille seiner selbst und seines Zustandes, der Durchsetzung oder der Hemmung seines Dranges inne: aber dies Innewerden das Gut selbst zu nennen, heißt eben in jene sinnlosen Tautologien fallen: wertvoll ist nicht das Ding, sondern der Wert, der in ihm ist, befriedigend ist nicht die Thätigkeit oder das Spiel, sondern die Befriedigung, die es gewährt.

2. Es giebt eine andere Form, in der die hedonistische Ansicht auftritt, die negative: nicht vorgestellte Lust, aber *gefühlter Schmerz* oder *Unbehagen* sei für lebende Wesen der regelmäßige Antrieb zur Bethätigung. Befreiung von Schmerz sei es, worauf im Grunde das Streben immer und überall gerichtet sei.

Mir scheint, auch in dieser Form ist die Theorie nicht geeignet, die Thatsachen auszudrücken. Ohne Zweifel finden wir häufig Schmerz und Unbehagen als Motiv eines Strebens im Bewußtsein. Das Brennen der Wunde treibt zum Arzt, die Langeweile peinigt den Müssiggänger und bewegt ihn, sich Unterhaltung oder Plage zu verschaffen. Aber gilt es in allen Fällen? Ist es immer ein Unbehagen, ein wirkliches oder ein drohendes, welches uns zur Arbeit treibt? War es ein Unbehagen, das Goethe zum Dichten und Dürer zum Zeichnen trieb? Ist es ein Schmerz, der das Kind zum Spielen nötigt? Mir scheint das doch nicht eigentlich gesagt werden zu können; sondern der Trieb ist zunächst ohne Schmerz, der Schmerz kommt erst, wenn der Trieb nicht befriedigt wird; er ist sehr oft noch gar nicht in Sicht, wenn der Trieb schon zur Bethätigung führt. Der Bauer wartet den Hunger nicht ab, um sich zur Bestellung seines Ackers antreiben zu lassen. Er sieht die Sonne höher steigen, er atmet Frühlingsluft und kann es kaum erwarten hinauszuziehen. Ist das ein Schmerzgefühl? Es kann dazu werden, wenn sich Hindernisse zwischen den Drang und seine Befriedigung stellen, aber es ist es nicht.

Mir scheint also, *der Trieb ist früher als der Schmerz*, ebenso wie er früher war als die Lust; er kann daher auch nicht ursprünglich gerichtet sein auf Vertreibung von Schmerz, so wenig

als auf Erlangung von Luft. Beide sind ein Sekundäres: tritt Luft ein als ein Zeichen, daß ein Trieb das objektive Ziel, worauf er gerichtet war, erreicht hat, so tritt Schmerz ein als ein Zeichen, daß ein Trieb sein Ziel zu erreichen verhindert wird.

3. Hier ist nun aber noch ein Weiteres hinzuzufügen. Man kann sagen: die menschliche Natur ist so wenig auf Schmerzlosigkeit als das absolute Ziel gerichtet, daß Schmerz und schmerzhafte Bethätigung ihr völlig unentbehrlich ist. Wenn uns angeboten würde, daß aus unserem Leben aller Schmerz und alles Schmerzbringende gänzlich ausgetilgt werden sollte, dann würden wir wohl zunächst in große Versuchung kommen, das Anerbieten anzunehmen. Wenn harte Arbeit drückt, wenn der Schmerz brennt, wenn Angst das Herz zusammenschnürt, dann haben wir die Empfindung, es könne nichts besseres geben, als ein Leben voll Ruhe und Sicherheit und Frieden. Ich glaube, daß wir nach gemachter Probe bald Reue empfinden und unser früheres Leben sammt Mühe und Not und Schmerz und Furcht uns zurückerbitten würden: das absolut schmerz- und furchtlose Leben würde uns, so lange wir die Natur behielten, die wir haben, bald geschmacklos und unerträglich vorkommen. Denn natürlich, mit den Ursachen des Schmerzes wäre aus dem Leben entfernt alle Gefahr, aller Widerstand, alles Mißlingen, damit alle Anstrengung und alles Ringen, die Aufregung vor dem Wagnis, der Drang des Kampfes, das Frohlocken des Sieges. Es gäbe nach der Voraussetzung nur Befriedigung ohne Hemmung, Gelingen ohne Widerstand. Wir würden desselben bald so satt sein als eines Spieles, in welchem wir von vornherein gewiß wären, jedes Mal zu gewinnen. Welcher Schachspieler mag mit einem Gegner spielen, den er unfehlbar jedesmal besiegt? Welcher Liebhaber des Kegelspiels hielte es auf einer Bahn aus, die so eingerichtet wäre, daß auf jeden Wurf alle Neun fielen? Die Ungewißheit, die Bedrängnis, das Mißlingen sind eben so notwendige Elemente eines Spiels, das uns fesseln und befriedigen soll, als Glück und Sieg.

Und ganz ebenso verhält es sich mit dem Leben selbst. Ein Löwe, der in der Wüste Hunger und Durst, Frost und Hitze leidet, möchte bei sich denken: wie gut hätte ich es, wenn ich, in sicherer Höhle liegend, täglich Wild genug hätte. Unversehens ist er in einem

schönen Garten in der bequemsten Wohnung untergebracht, wo ihm jede Wartung und Pflege wird, die er sich nur wünschen mag. Selbst die Gefährtin fehlt nicht. Die Sache gefällt ihm zuerst. Aber bald findet er seinen schönen Käfig, der nach allen Regeln der Löwenhygiene gebaut ist, doch etwas eng und langweilig. Man sieht seine unzufriedene Miene und giebt ihm einen großen Park zum Aufenhalt, worin das schönste Wild zur eigenen Jagd stets bereit ist. Aber bald wird er der leichten und sicheren Jagd überdrüssig. Er ist, nun ja, zufrieden, aber es ist ihm nicht wohl dabei. Was fehlt ihm denn? Ja ihm fehlt eben das, dem er zu entrinnen begehrte, ihm fehlt das Schweifen und Hungern, die Aufregung der wirklichen Jagd und des Kampfes; ihm fehlt die Wüste. — Ob nicht die Söhne der Wüste, die in den Schlachten Muhameds gefallen sind, wenn sie nun die Freuden des Paradieses drei Tage lang genossen haben, mit Sehnsucht der Wüste und des Kampfes gedenken?

Die Dichtung ist ein Spiegel des menschlichen Lebens und des Willens, der in ihm sich offenbart. Welche Dichtungen gefallen uns? Sind es diejenigen, welche Ruhe und Frieden, sicheres Behagen und allgemeines Wohlwollen malen? Wielands Aristipp ist eine der wenigen Dichtungen von dieser Art. Aristipp und Lais, Kleonidas und Musarion und wie die Personen des Romans weiter heißen, haben alles, was das Herz begehrt: sie sind reich, sie leben in schönen Stadt- und Landhäusern, die mit allem, was Natur und Kunst hervorbringt, wohl versehen sind. Sie sind schön und gesund dem Leibe nach. Sie haben Verstand und Witz, Beobachtungs- und Darstellungsgabe, so daß es ihnen an der besten Unterhaltung niemals einen Augenblick fehlt. Sie haben ein glückliches Temperament, gleich geneigt zu erfreuen und sich erfreuen zu lassen; sie lieben sich alle gegenseitig zärtlich, aber ohne heftige Leidenschaft, so daß sie, was Andern die Qualen der Eifersucht verursachen würde, mit der Gleichmütigkeit des Weisen sehen, dem der Wechsel der Neigungen ein interessantes Naturspiel ist. Sie haben sich endlich, Lais nicht minder als Aristipp, auf ihr Leben eine ganz passende Philosophie gemacht: ihr natürlicher Beruf sei, so philosophirt Lais in einem Brief an die Freunde (III. B., 26. Br.), die Männer glücklich zu machen, ohne ihre Ehefrau zu sein: „es wäre eine lächerliche Demut, wenn ich

leugnen wollte, daß ich die Kunst glücklich zu machen, wen ich will, ziemlich gut verstehe und daß die Natur mich an den meisten Gaben, die dazu nötig sind, nicht verkürzt hat. Auch gestehe ich, einen Mann, der es wert ist, durch mich glücklich zu sehen, kann mich auf kurze Zeit in die angenehme Täuschung versetzen, als ob ich es gleichfalls sei. Aber daß beides, das Glück, was ich gebe und was ich dagegen zu empfangen scheine, im Grunde bloße Täuschung sei, davon sind die Wenigen, mit denen ich bisher den Versuch gemacht habe, so gut überzeugt als ich selbst. Dies wird und muß Euch anderen wackeren Hausfrauen unnatürlich vorkommen, aber es ist nun einmal so und ich kann nicht wünschen, daß es anders sei. Die Natur, die wie eine gute Mutter dafür sorgt, daß keines ihrer Kinder gar zu sehr zu kurz kommt, hat es so eingerichtet, daß doch niemand sein Ich mit dem eines Anderen vertauschen möchte. So geht es auch mir; da ich einmal Lais bin, so ergeb ich mich mit guter Manier darein und danke Kleonis, daß sie mir die Sorge, in meinem Freund Aristipp den glücklichsten aller Männer zu sehen, abgenommen hat." Dem Brief ist ein Kästchen mit Perlen für die Freundinnen beigefügt: „Ihr werdet ein wenig erschrecken, aber ich bin so reich an solchem Spielzeug, daß Ihr Euch des Wertes halber kein Bedenken machen müßt. Die Perlen sind an Wasser, Größe und Rundung eine wie die andere. Ihr braucht sie also blos zu zählen, um Euch schwesterlich darein zu teilen. Wem das Kästchen bleiben soll, laßt grade oder ungrade entscheiden*)."

*) Es giebt Biographien, die an Wielands Aristipp erinnern; mir ist es mit J. C. Bluntschli's Selbstbiographie (Denkwürdiges aus meinem Leben, 3 Bde. 1882) so ergangen. B. war eine begabte und liebenswürdige Natur, ein temperamentvoller, optimistischer Politiker und Philosoph. Überall war er dabei: Großmeister unter den Freimaurern, Gründer des Protestantenvereins, Unternehmer bei der Kodificirung des Völkerrechts, erster Sprecher und allverehrter Vorsitzender auf allen Versammlungen beider Gesellschaften, Präsident der Rheinischen Kreditbank, Mitglied der badischen ersten Kammer, ruhmvoller Professor an der Heidelberger Universität, berühmter Schriftsteller auf dem Gebiet der Jurisprudenz und Politik, Mitglied von 7 Akademien, Ehrendoktor von 5 Universitäten (Wien, Moskau, Oxford, Lahore und Mitglied der Petersburger Universität), Ritter von 8 Orden, beglänzt und beglückwünscht bei zahlreichen Jubiläen, seine Werke in 8 Sprachen übersetzt, alles gelang ihm, nur eine kleine Enttäuschung erlebte er: daß er trotz wiederholter Anläufe dennoch Zeit seines Lebens nicht Minister wurde; doch trug er auch diese Enttäuschung mit Fassung. — Ein glückliches Leben fürwahr und ein begehrenswertes. Und doch — es fehlt ihm etwas.

Warum ist der Aristipp ein unerträgliches Buch? Weil es unwahr ist? Vielleicht ist es das. Aber warum freuen wir uns nicht an der Täuschung dieses vollkommenen Glücks, abgesehen von jenen kleinen sentimentalen Anwandlungen der Lais? Darum nicht, weil uns ein solches Leben selbst unerträglich sein würde. Es blieben darin die tiefsten Triebe unserer Natur ganz ohne Bethätigung und darum ohne Befriedigung. Wer möchte denn leben ohne Widerstand und Kampf? Die Wahrheit selbst, wäre sie dem Menschen, was sie ihm ist, wenn sie ohne Mühe erlangt und ohne Kampf erhalten und durchgesetzt würde? Kampf und Opfer bringen für die Sache der eigenen Wahl, das ist ein notwendiges Element menschlichen Lebens. Carlyle spricht in einer schönen Stelle seines Buches über Helden und Heldenverehrung diese Wahrheit aus: „Es ist eine Verläumdung der Menschheit, zu sagen, daß sie zu heldenmütiger Thätigkeit geweckt werde durch Gemächlichkeit, Aussicht auf Vergnügen, Belohnung durch Zuckerwerk, in dieser Welt oder in der andern. Im gemeinsten Sterblichen liegt etwas Edleres. Der arme fluchende Soldat, gemietet um erschossen zu werden, hat seine Soldatenehre, außer dem Drillkommando und den 5 Groschen täglich. Nicht Süßigkeiten zu kosten, sondern Edles und Tüchtiges zu leisten und sich unter Gottes Himmel als einen gottgeschaffenen Menschen zu bewähren, ist es, wonach dem ärmsten Sohne Adams dunkel verlangt. Zeige ihm den Weg dazu und der stumpfeste Handlanger entflammt zu einem Helden. Mühsal, Selbstverleugnung, Märtyrertum, Tod sind die Lockungen, die auf das menschliche Herz wirken."

Freilich nicht allein wirken, müssen wir wohl hinzufügen; aber doch wirken sie auf Alle. Und das ist es, warum Wielands Roman keinen Eindruck macht, warum Epos und Drama, die von Leidenschaft und Kampf, von Sieg und Tod handeln, die Herzen der Menschen unwiderstehlich anziehen und bewegen. Hier sehen sie ihr Lebensideal vor sich gemalt, nicht im Idyll und im Schäferspiel. Aristoteles erwägt die Frage, warum die Anschauung des Schmerz-

lichen und Schrecklichen in der Tragödie gefalle? Er meint, weil dadurch die Gefühle der Furcht und des Mitleids erregt werden: die menschliche Natur dränge zur Bethätigung auch dieser Gefühlsweisen und indem die Tragödie dazu Gelegenheit gebe, verschaffe sie ihr mit der Entladung Erleichterung. Er hätte, um die ganze Wahrheit zu sagen, hinzufügen sollen: auch die übrigen mächtigen Gefühle errege sie: Zorn und Entrüstung, Herrschsucht und Rachbegier, Reue und Verzweiflung, Liebensleidenschaft und Opferfreudigkeit, Großmut und Erbarmen, Siegesjubel und Todesmut, kurz alle die tiefsten Gefühle und Triebe, die in der Natur jedes Menschen schlafen. Die Natur, die zur Bethätigung derselben im wirklichen Leben dränge, finde in ihrer sympathischen Erregung durch die Dichtung erleichternde Entladung.

Sollen wir nun sagen: also sind auch Furcht und Mitleid, wenigstens zuweilen und unter Umständen, Lustgefühle? Und die Trauer um einen lieben Todten, die das Herz nicht um alle Schätze der Welt eintauschte, ist nicht ein Schmerz-, sondern ein Lustgefühl? Ich denke, das wäre doch absurd genug. Sondern wir werden sagen: vom Standpunkt des Selbstbewußtseins stellt sich ein Maximum von Lustgefühlen oder ein Minimum von Schmerzgefühlen überhaupt nicht als das Ziel dar, von welchem der Wille eines Menschen angezogen wird; die Bethätigung aller in seiner Natur liegenden Triebe ist es vielmehr, zu welcher er drängt. Er will freilich essen und trinken, ruhen und schlafen, aber auch lieben und hassen, arbeiten und spielen, sorgen und kämpfen, und das alles ohne daran zu denken, ob die Bethätigung dieser Triebe von Lust- oder von Schmerzgefühlen begleitet sein werde. Lust und Schmerz stellen sich im Selbstbewußtsein nicht dar als der positive oder negative Zweck des Lebens, sondern als Bewußtseinsvorgänge, welche die Ausübung aller Lebensfunktionen begleiten und in denen das Wesen des Gelingens oder Mißlingens derselben inne wird.

4. Die Aussage des Selbstbewußtseins über die Bedeutung von Lust und Schmerz wird durch die biologische Betrachtung bestätigt. Dem Naturhistoriker wird die Rolle, welche Lust und Schmerz im Lebenshaushalt spielen, zu Zweifeln und Mißverständnissen kaum Veranlassung werden.

Was zunächst den Schmerz anlangt, so tritt derselbe, so viel wir vermuten können, im tierischen Leben ursprünglich als begleitende Erscheinung bei beginnender Zerstörung des leiblichen Lebens auf, mag dieselbe durch gewaltsame Verletzung oder durch innere Störung, sei es Nahrungsmangel oder übergroße Anstrengung oder unzuträgliche Temperatur, herbeigeführt werden. Die Bedeutung desselben liegt auf der Hand: er dient der Lebenserhaltung, indem er das Wesen zu Flucht oder Abwehr antreibt, ehe die fortschreitende Zerstörung zur Vernichtung des Lebens führt. Wenn zwei lebende Wesen in allen Stücken sich glichen, mit der einen Ausnahme, daß das eine schmerzempfindlich wäre, das andere nicht, so würde offenbar die Wahrscheinlichkeit der Lebenserhaltung unter gleichen Lebensbedingungen für das erstere ungleich größer sein. Das für Schmerz unempfindliche würde durch die Vernichtung überrascht werden, während das andere, durch den Schmerz gewarnt, sich der zerstörenden Einwirkung zu entziehen streben würde. Der Mangel der Empfänglichkeit für Schmerz hätte offenbar ganz dieselbe Folge, welche der Mangel eines Sinnesorganes mit sich führen würde.

Von hier aus ist auch die Bedeutung der Lust zu begreifen. Sie scheint ursprünglich als begleitender Bewußtseinsvorgang bei zwei animalischen Funktionen sich einzufinden: bei der Nahrungsaufnahme und bei der Fortpflanzung. Bei höher entwickelten Tieren breitet sich die Lustempfindung von diesen beiden Punkten auf die angrenzenden Funktionen aus: auch die Thätigkeiten, welche der Nahrungsaufnahme vorhergehen, die Jagd im weitesten Sinne des Wortes, einschließend das Aufspüren, Jagen, Ergreifen und Zerreißen der Beute, werden von Lustgefühlen begleitet. Ebenso breitet sich die Lust, welche die Funktion der Zeugung begleitet, auf die fürsorgende Pflege und Hegung der Nachkommen aus. — Diese beiden Funktionen nun, welche ursprünglich von Lust begleitet werden, nehmen in dem tierischen Lebenshaushalt eine leicht erkennbare Stellung ein; es beruht auf ihnen unmittelbar die Lebenserhaltung, im ersten Fall des Individuums, im zweiten Fall der Gattung. Das organische Leben besteht in einem beständigen Zersetzungs- und Wiederherstellungsproceß: es scheiden fortwährend verbrauchte Elemente aus; die notwendige Kehrseite dieses Processes ist die Aufnahme und Assimilirung neuer

Rolle zuweisen, nämlich die eines Mittels zur Leitung des Willens in dem Geschäft der Lebenserhaltung. In dem Gefühl der Lust wird er der Lebensförderung inne, welche durch die Ausübung einer Funktion herbeigeführt wird: es ist also nicht selbst ein Gut, sondern ein Anzeichen eines erreichten Guten. — In der That, es ist schwer begreiflich, daß die hedonistische Ansicht über die Bedeutung der Lust nicht durch die Frage: was denn die Bedeutung des Schmerzes im Leben sei? verhindert worden ist. Offenbar gehören ja beide untrennbar zusammen. Wenn nun die Lust absoluter Zweck des Lebens ist, was ist dann der Schmerz? Das absolut Zweckwidrige? Das ist ja so augenscheinlich nicht wahr, daß es niemand sagen wird: er ist offenbar ein höchst zweckmäßiges Mittel, vor dem Unzuträglichen zu warnen. Also wird die Lust formell keine andere Stellung haben können.

Endlich könnte die Biologie auch darauf hinweisen, wie entschieden die Natur es ablehne, in dem Sinne des Hedonismus verstanden zu werden. Wenn der Trieb befriedigt ist, hört auch die Lust auf. Nachdem die zur Lebenserhaltung erforderliche Nahrung aufgenommen worden, hört das fortgesetzte Essen auf, mit Lustgefühlen begleitet zu sein, es treten bald Gefühle mit entgegengesetztem Charakter auf. Nur in gewissem Maaße läßt sich noch durch Reizung der sekundär beteiligten Ernährungsorgane Lust erzeugen, man pflegt dieselbe Gaumenkitzel zu nennen. Und ein ähnliches ist bei dem Trieb zu beobachten, dem die Erhaltung der Gattung anvertraut ist. Werden nun die Erhaltungsorgane in dieser Weise als Lusterzeugungsorgane verwendet, so straft die Natur dieses Mißverständnis mit Störungen und Übelbefinden, und wenn diese Kundgebungen nicht beachtet werden, mit der Zerstörung der Organe und zuletzt des Individuums, das hartnäckig an jenem Mißverständnis festhält.

5. Nach Ablehnung der hedonistischen Erklärung des höchsten Gutes, wenden wir uns zu dem Versuch einer positiven Bestimmung. Worin besteht also der Wert eines Lebens, wenn nicht in dem Reinertrag an Lustgefühlen, die es bringt? Mit allgemeinster Formel ist hierauf zu antworten: er besteht in der normalen oder gesunden Ausübung aller Lebensfunktionen selbst, worauf die Natur dieses Wesens angelegt ist.

Für die Richtigkeit dieser Erklärung giebt es keine andere Beweisführung als die, welche oben für die hedonistische verlangt wurde: daß die Formel die thatsächliche Wertschätzung und Willensrichtung ausdrücke. Daß nun die gegebene Formel dieses leiste, dafür ist zwar eine eigentliche Beweisführung nicht möglich, sie könnte ja nur durch Umfrage und Statistik zu Wege kommen; es scheint mir aber keinem Zweifel zu unterliegen. Jedes lebende Wesen will sein Leben leben, d. h. alle Lebensbethätigungen üben, zu denen die Anlagen und Kräfte seiner Natur, wie sie durch die Gattung bestimmt ist, vorhanden sind. Wir können dafür auch mit früheren Denkern setzen: es will sich selbst erhalten, wenn wir nur diesen Ausdruck nicht in dem engen Sinne fassen: das bloße Dasein fortsetzen, sondern in jenem vollen Sinne: alle seine Anlagen durch Übung zu Kräften und Fertigkeiten entfalten und diese nicht als todten Besitz haben, sondern in normaler Bethätigung üben. Dasselbe gilt von dem Menschen; sein Wille ist überall darauf gerichtet, alle diejenigen Funktionen zu üben, zu denen die Fähigkeiten in seiner Natur liegen: er will spielen und arbeiten, erwerben und genießen, bilden und schaffen, lieben und hassen, gehorchen und herrschen, träumen und dichten, forschen und denken; und alles dies in der Reihenfolge von Entwicklungsstufen, wie sie das Leben bietet; er will das Verhältnis des Kindes zu Eltern, des Schülers und Lehrlings zu Lehrern und Meistern durchleben, sein Wille findet zeitweilig die höchste Befriedigung darin; er will als Bruder unter Brüdern, als Freund mit Freunden, als Genosse mit Genossen, als Feind mit Feinden leben; er will Vater und Gatte, Haushalter und Bürger sein, und sein letzter Wille ist, wenn er alles dies durchlebt und erfüllt hat, in Frieden zu seinen Vätern versammelt zu werden. Also Ausbildung aller natürlichen Anlagen zu Kräften und Fertigkeiten, zu Tüchtigkeiten und Tugenden, und Bethätigung aller in einem vollen Menschenleben, das ist das absolute Ziel, worauf der Wille eines Menschen gerichtet ist; ein solches Leben ist für ihn das absolut Gute oder Wertvolle; darin findet er seine Befriedigung und eine Frage: wozu oder warum es gut ist? findet nicht mehr statt. Sagen: alles dies sei gut, nicht um seiner selbst willen, sondern um der Befriedigung willen, welche es verschaffe, hieße, wie gesagt, eine bloße Tautologie

Drittes Kapitel.

Der Pessimismus.

1. Der im vorigen Kapitel dargelegten Anschauung, daß das Leben selbst oder die normale Bethätigung aller Lebensfunktionen für jedes Wesen das an sich Wertvolle sei, tritt der Pessimismus mit der Behauptung entgegen: das Leben habe gar keinen Wert; oder wenn wertvolle Elemente darin seien, so seien doch die negativwertigen so im Übergewicht, daß der Gesammtwert unter Null sinke und demnach nicht leben besser sei als leben.

Der italienische Dichter Leopardi giebt solcher Lebensstimmung in den „An mich selbst" überschriebenen Versen ergreifenden Ausdruck; ich setze dieselben aus der Übersetzung seines Werkes von P. Heyse (Berlin 1878, I, 178) hierher:

Nun wirst Du ruhn für immer,
Mein müdes Herz. Es schwand der letzte Wahn,
Der ewig schien. Er schwand. Ich fühl es tief:
Die Hoffnung nicht allein
Auf holde Täuschung, auch der Wunsch entschlief.
So ruh' für immer. Lange
Genug hast Du geklopft. Nichts hier verdienet
Dein reges Schlagen, keines Seufzers ist
Die Erde wert. Nur Schmerz und Langweil bietet
Das Leben, Andres nicht. Die Welt ist Koth.
Ergieb Dich denn! Verzweifle
Zum letzten Mal! Uns Menschen hat das Schicksal
Nur Eins geschenkt, den Tod. Verachte denn
Dich, die Natur, die schnöde
Macht, die verborgen herrscht zu unsrer Qual,
Und dieses Alls unendlich nicht'ge Öde.

Sofern diese Verse der wirklichen Lebensempfindung des Dichters treuen Ausdruck geben, sind sie natürlich unwiderleglich; genau so unwiderleglich, als die Verse Matthew Arnolds (Poems II, 32, Empedocles on Etna):

Is it so small a thing
To have enjoy'd the sun,
To have lived light in the spring,
To have loved, to have thought, to have done;
To have advanced true friends and beat down baffling foes?

Gefühle sind nicht wahr oder falsch; sie sind Thatsachen, die man analysiren und erklären, die man erfreulich oder verabscheuungswürdig finden kann, aber man kann sie nicht widerlegen.

Anders steht es mit dem Pessimismus, sofern man darunter eine philosophische Theorie versteht. Schopenhauer will nicht blos dem Gefühl Ausdruck geben, daß er an dem Leben nichts finde, sondern er will beweisen, daß nichts daran ist und daß, wer etwas daran findet, sich täuscht. Das geschieht durch Gründe, und Gründe lassen sich prüfen und, wenn sie falsch sind, widerlegen, nicht zwar mit der Wirkung, daß sie die persönliche Stimmung des Pessimisten verändern, aber mit der Wirkung, daß sie die Gültigkeit der Theorie aufheben. Eine solche Prüfung wird dem Leser hier vorgelegt. Wenn ich über ihren Wert mich nicht täusche, ergiebt sich aus derselben, daß in Wahrheit auch der philosophische Pessimismus nicht eine begründete Theorie, deren Sätze auf Allgemeingültigkeit Anspruch haben, sondern Ausdruck individueller Lebensempfindung ist und als solcher nur eine subjektive Wahrheit haben kann.

Man kann zwei Versuche den Pessimismus zu begründen unterscheiden: die sensualistische oder hedonistische und die moralistische Beweisführung. Unter der ersteren verstehe ich diejenige, welche darzuthun unternimmt, daß das Leben mehr Schmerz als Lust bringt, und daraus folgert, daß es weniger als nichts wert ist. Die zweite fügt hinzu, daß das Leben, objektiv oder moralisch betrachtet, keinen Wert hat und daß es daher nicht blos unglücklich ist, sondern auch unglücklich zu sein verdient. Als eine dritte Form der Beweisführung kann man noch die geschichtsphilosophische ansehen, welche zu zeigen sucht, daß mit der aufsteigenden Entwicklung der Lebenserscheinungen, besonders sichtbar aber mit der zunehmenden Cultivirung des menschlichen Geschlechts Schmerz und Unwert gleichen Schritt haltend sich steigern.

2. Die hedonistische Beweisführung. Der Gegenstand derselben ist eine Behauptung über ein Größenverhältnis: mehr und größere Schmerz- als Lustgefühle kämen regelmäßig im menschlichen Leben vor. Der Beweis für eine derartige Behauptung scheint der Natur der Sache nach durch ein arithmetisch-statistisches Verfahren erbracht werden zu müssen. Daß er in der That so geführt

lung etwas vor ihnen vorauszuhaben schienen. Nur mit Mühe würden sie durch die Polizei abgehalten, gegenseitig sich anzufallen. Wie wilde Bestien durch Käfige aus einander gehalten werden, so müßten die Menschen durch Strafgesetze, als durch Käfige, deren Drahtgeflecht aus Furcht gewoben, gegen einander geschützt werden. Biete sich einmal Gelegenheit, straflos einen Leidensgenossen zu prellen oder gar einem Beneideten ein Bein zu stellen, so seien sie alsbald dazu bereit. Was sie selbst als Tugenden sich anrechneten, sei bei Licht besehen von ähnlicher Art: sie seien gesellig aus Eitelkeit, mitleidig aus Eigenliebe, ehrlich aus Furcht, friedliebend aus Feigheit, wohlthätig aus Aberglauben. — Bei einer Minderzahl habe die Bosheit das Übergewicht über die Dummheit, und da mit dem stärkeren Willen zugleich größere Intelligenz verbunden zu sein pflege, so seien die Gesetze regelmäßig unvermögend, sie davon abzuhalten, als Raubtiere sich auf die Übrigen zu stürzen. Seien die Vielen wie Schafe voll Furcht, Eigensinn und Beschränktheit, so seien diese Wenigen wie Wölfe und Füchse voll Gewaltthat und Lüge. — Weisheit und Tugend dagegen seien seltene Früchte. Ein Genie gelinge es der Natur kaum zwei- oder dreimal in einem Jahrhundert hervorzubringen, und die Heiligen seien nicht minder spärlich gesäet.

So schildert Schopenhauer, als ein Verächter und Ankläger der Menschheit, mit leidenschaftlicher Beredsamkeit ihre moralische und intellektuelle Nichtswürdigkeit. Es ist nicht der Einzige, der so denkt. Seitdem der alte griechische Weise sprach: „die Meisten taugen nichts," ist das Wort oft genug wiederholt worden; Hobbes dachte von den Menschen nicht viel anders, und La Rochefoucauld hat in seinen „Maximen und Gedanken" eine Art Handbuch der philosophischen Medisance geliefert, das in immer neuen Wendungen die Selbstsucht und Eitelkeit als die eigentlichen Triebkräfte der menschlichen Natur aufzeigt. Auch Kant hatte von dem Menschen und seiner Natur nicht eben eine vorteilhafte Meinung.

Ist das Urteil begründet? — Ich frage auch hier: wie kann seine Wahrheit bewiesen werden? und finde wiederum: im Grunde nicht anders als durch Statistik. Die Behauptung, daß es mehr Böse als Gute, mehr Thoren als Weise giebt, fordert als letztes, eigentliches Beweismittel eine Auszählung. Man braucht diese Forderung

nur auszusprechen, um ihrer Unmöglichkeit inne zu werden; die Columnen: gut und böse, klug und dumm werden, so großes Interesse eine Ermittelung des Bestandes nach dieser Seite hätte, weder auf den Zählkarten bei Volkszählungen, noch bei anderen statistischen Erhebungen jemals vorkommen; man kann Lebensalter, Körperlänge, Vermögensgröße messen, für moralische und intellektuelle Eigenschaften giebt es keine Methode der Messung. Jedes Urteil über den Durchschnittswert der Menschen in diesen Hinsichten ist daher zunächst ein rein individuelles und subjektives: es beruht auf den Erfahrungen, welche der Urteilende an Menschen gemacht hat, verglichen mit den Forderungen, welche er an dieselben stellt. Einen gewissen Anspruch auf Allgemeingültigkeit könnte das Urteil nur dadurch gewinnen, daß der Urteilende nachwiese, er habe einerseits normale Forderungen gestellt, andererseits einen so günstigen Standpunkt für die Beobachtung inne gehabt, daß seinen persönlichen Erfahrungen Durchschnittswert beigelegt werden dürfe. Entsprechen diejenigen, von denen die Behauptung des Unwerts der Masse der Menschen ausgeht, diesen Bedingungen?

Man kann die Ankläger der Menschennatur in zwei oder drei Gruppen teilen: es sind auf der einen Seite Hof- und Weltleute, auf der andern Seite einsiedelnde Philosophen, denen man als eine dritte Gruppe asketische, bekehrungseifrige Priester hinzufügen kann.

Von Leuten, die am Hofe leben, pflegt man zu sagen, daß sie Welt und Menschen kennen. Ist ein Hof wirklich ein günstiger Standpunkt, um allgemeingültige Erfahrungen über die menschliche Natur zu machen? Am Hof hat man Gelegenheit, die Menschen, welche bei Hofe verkehren, kennen zu lernen. Sind die Menschen hier in normaler Lebenslage, so daß von ihnen ein normales Verhalten erwartet werden kann? Mir scheint es mehr als zweifelhaft. La Rochefoucauld hat seine Beobachtungen am Hofe Ludwigs XIV. gemacht. Vielleicht hat es niemals Verhältnisse gegeben, welche für Eitelkeit und Selbstsucht günstigere Entwicklungsbedingungen boten, als die des Versailler Hofes. Man lese H. Taines Schilderung: der ganze Adel Frankreichs war hier versammelt, nicht um zu arbeiten, sondern um die Größe und den Glanz des Königtums durch seine bloße Gegenwart darzustellen; das ganze Leben müßige Repräsentation: keiner lebte bei und

menschlichen Natur voller Ernst. Aber auch sein Standpunkt ist ein besonderer: es ist der einer supranaturalistischen Lebensanschauung, welche für die natürlichen Tugenden und Vollkommenheiten selbst keine Anerkennung hat. Sein Maaß für den Wert der menschlichen Dinge ist ein völlig anderes, als das des natürlichen Menschen.

Hören wir nun dagegen das Urteil gesunder, nicht voreingenommener, mitten im Leben der breiten Volkskreise stehender Männer. Nehmen wir Goethe: eine gesunde und reiche Natur, hat er durch unmittelbare, persönliche Berührung das Leben des deutschen Volkes in einem Umfang und einer Tiefe kennen gelernt, wie es Wenigen zu Teil wird; kaum ein Kreis desselben möchte ihm ganz fremd geblieben sein. Dazu hatte er die Gabe, die Eindrücke, welche sich ihm boten, mit seltener Objektivität aufzufassen und mit unvergleichlicher Kraft zu formen und darzustellen. In seinen Briefen und autobiographischen Schriften führt er uns in die Menschenwelt, mit der ihn das Leben zusammenbrachte; wir treten in das Elternhaus und die Umgebung seiner Jugend in Frankfurt, wir werden in den Leipziger, in den Straßburger, in den Sesenheimer, in den Wetzlarer, endlich in den Weimarer Kreis eingeführt. Von welcher Art sind die Menschen, denen er begegnet? Wir finden da erfreuliche und weniger erfreuliche Gestalten; um ihre Moralität machen die Meisten sich wenig Sorge; sie leben, wie Menschen zu thun pflegen, nach dem Drang ihrer Natur. Den Beschreibungen der moralischen Pessimisten gleichen doch nur sehr wenige; etwas Verkehrtheit und ein wenig Bosheit läuft wohl mit unter, aber häufiger begegnen wir doch natürlicher Liebenswürdigkeit und gesunder Einsicht. Treten wir in die Welt der Goethe'schen Dichtungen, worin sich seine Anschauung von der menschlichen Natur in typischen Gestalten objektivirt hat, so empfangen wir einen ähnlichen Eindruck: im Götz, im Egmont, in Hermann und Dorothea, wo er am meisten breite Schichten des deutschen Volkes poetisch darstellt, überall sind es kräftige, ruhig schaffende und fröhlich genießende Menschen, die im Vordergrund stehen; es fehlt nicht an dürftigen, weichlichen, hinterhaltigen, gewaltthätigen Naturen, aber sie bilden doch nur die Folie für jene.

Hatte Goethe kein Auge für die Kehrseiten der menschlichen Natur? Entging ihm, was Schopenhauers Zorn und Verachtung

beständig stachelte? Sicher war das nicht der Fall; wo Goethe mit seinen literarischen Zeitgenossen abrechnet, in den „Xenien", in den „Sprüchen" in Versen und Prosa, fällt über Eitelkeit und Nichtigkeit, über Verbohrtheit und Niederträchtigkeit manch hartes Wort. Man könnte einen ganzen Katechismus des Pessimismus aus einzelnen Stellen Goethes zusammenbringen, man denke nur an den einzigen Faust. Aber das Alles hinderte ihn nicht, sich immer wieder mit Glauben und Liebe der Menschheit anzuschließen.

Wenn es nach einem solchen Zeugen noch weiterer bedarf, so denke man an Jeremias Gotthelf und seine herrlichen Erzählungen aus dem Schweizer Bauernleben, oder an Fritz Reuters unvergleichliche „Stromtid": da fehlt nicht der nichtswürdige Schurke, der leichtsinnige Taugenichts, der eitle Thor, der sich ruinirt, aber nicht minder begegnen wir der bescheidenen, stillen, fruchtbaren Arbeit, der soliden Tüchtigkeit, der gesunden natürlichen Einsicht, dem frischen, für alles Schöne empfänglichen Gefühl, der thätigen Hingebung für fremde Wohlfahrt, der ehrenfesten Rücksichtslosigkeit gegen Lüge und Schurkerei. Und wir haben nicht den Eindruck, daß dieselben in der Minderheit sind; sie geben keineswegs hoffnungslos den Kampf auf, sondern vereinigen sich zu tapferer und siegreicher Gegenwehr. Oder man blicke in die Welt der Menschen, welche Ludwig Richters Zeichenstift darstellt und versäume nicht, die Selbstbiographie des trefflichen Mannes, die liebenswürdigste aller Autobiographien, dazu zu lesen.

Ist das Alles ein sich selbst und Andere täuschender Optimismus? Ich glaube es nicht. Ich glaube, auch im wirklichen Leben sind die Tüchtigen und Gesunden nicht in der Minderheit. Von Außen und in Masse gesehen, machen die Menschen keinen guten Eindruck; wer sie blos sieht, wie sie auf den Straßen der Großstadt und in der Eisenbahn, in Gesellschaften und im Theater, in öffentlichen Versammlungen und Sitzungen aller Art einander drängen und stoßen, schmeicheln und kratzen, sich blähen und neiden: der wird von diesem Geschlecht freilich nicht leicht eine gute Meinung fassen können. Folgt man dem Einzelnen in seinen engen Lebenskreis, wo er zu Hause ist, in seine Familie, in seine Werkstatt, in sein Comptoir, in seine Studirstube, da wird man oft einen ganz andern Menschen finden, einen verständigen Arbeiter, einen umsichtigen Hauswirt, einen fürsorglichen

Familienvater; da wird selbst der laute und anspruchsvolle Parteimann aus der Sitzung ein ganz bescheidener Mitunterredner, die großen Phrasen aus der Versammlung kommen in seiner Rede kaum mehr vor, er kann hören, erwägen, zweifeln: lauter Dinge, welche ihm Niemand, der ihn blos aus seinem öffentlichen Auftreten kannte, zugetraut hätte. Ich glaube, je näher man dem wirklichen Leben des Einzelnen tritt, desto mehr wird man in der Regel finden, das man anerkennen oder wenigstens verstehen und entschuldigen kann. So macht es der Dichter. Schopenhauer dagegen sah die Menschen nur von Weitem und in Masse, Wagnern im Faust hierin ähnlich; er hörte von ferne das Getöse des Jahrmarkts und der Gasse und wendete sich voll Widerwillen ab.

Freilich giebt es auch Dichter, welchen die Sache anders sich darstellt. Byron und Thackerey und so mancher unter den jüngsten französischen und nordischen Dichtern scheinen zu sagen: je näher man herzutrete und das Leben sehe, wie es wirklich und bei sich selber sei, desto mehr schwinde der schöne Schein, mit welchem es sich zu umgeben wisse: Glanz und Glück, Liebenswürdigkeit und Herzlichkeit seien nur der Theateranzug des Lebens, hinter den Coulissen werde das Elend und die Brutalität offenbar. — Wer wollte leugnen, daß auch diese Erfahrung gemacht wird? Aber ist es nicht doch so, daß sie eben in den Kreisen gemacht wird, für welche das Auftreten auf der Bühne der Öffentlichkeit, sei es in dem Kostüm des Politikers oder des Schauspielers, des Künstlers oder des Gesellschaftsmenschen, des Gründers oder des Schriftstellers, der wesentliche Lebensinhalt ist? Man hat gesagt, die Politik verderbe den Charakter; ich meine, man muß sagen: jedes öffentliche Auftreten hat die Tendenz, den Charakter zu verderben; Ostentation und Scheinwesen sind von dem öffentlichen Auftreten fast unzertrennlich. Aber diese Kreise, welche freilich im Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit stehen, machen doch nicht die Substanz eines Volkes aus; ein Volk, das wesentlich aus solchen Schauspielern bestünde, das vermöchte nicht mehr zu leben.

Ist dies Schauspielertum in der Gegenwart besonders hoch entwickelt? Wem erschiene es nicht zu Zeiten so. Und doch, welche Zeit hätte nicht ihr Schauspielertum gehabt? Die Geschichte lehrt uns keine kennen. Auch hat es nie an solchen gefehlt, welche die

Bühnenansicht durch die Ansicht vom Standort hinter den Coulissen zu corrigiren sich angelegen sein ließen. Ob es jemals mit so viel Behagen geschah, als gegenwärtig, möchte eher zweifelhaft sein; nicht minder auch, ob man hierin eine günstige Wendung der Literatur zu erblicken habe. Es ist doch wohl besser, den Menschen zu zeigen, was sie Gutes und Tüchtiges, als was sie Nichtiges und Schlechtes thun können. In einem Wort des alten A. H. Francke liegt eine tiefe Wahrheit: „Gottes Werk mag man herrlich preisen, aber von den Werken des Teufels muß man gar behutsam reden. Denn der Zunder dazu ist in dem menschlichen Herzen, da es leichtlich fänget.“ Mir will scheinen, daß die Kunstrichtung, welche sich selbst die naturalistische nennt, die aber wohl passender die pessimistische genannt würde, so wenig heilsam als wahr ist. Kein Zweifel, es giebt Zuchthäuser und Spitäler und Narrenhäuser dazu, und vielleicht sind nicht Alle darin, die hinein gehörten. Aber daß die Meisten hinein gehörten, wie jene pessimistischen Dichter durch die Auswahl des Personals, das sie zum Studium der menschlichen Natur darbieten und empfehlen, uns zu glauben anleiten, darf doch vielleicht einstweilen noch als eine unbegründete Annahme angesehen werden; und sicherlich ist es selbst denen, die hinein gehörten, nicht zuträglich, in Kranken- und Irrenhäusern herumgeführt zu werden, wie denn auch der Besuch der Anatomie nicht jedermann anzuraten ist.

Überhaupt möchte die Hingebung an pessimistische Reflexion eine nicht gefahrlose Sache sein — vorausgesetzt natürlich, daß man nicht Willens ist, sich gleichsam den Willen zum Leben zu vertreiben, wozu denn Anleitung zu geben Schopenhauer eben vorhat. Es ist ohne Zweifel weise, vom Leben nicht zu viel zu erwarten; es wird daher auch ratsam sein, sich mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß nicht alle Wünsche in Erfüllung gehen, und daß man nicht allen Menschen trauen kann: man schützt sich so vor Enttäuschung. Andererseits wird eine stetige Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf die Schattenseiten des Lebens und der menschlichen Natur beitragen können, den Gemütshabitus der Menschenverachtung und des Lebensekels auch da hervorzubringen, wo er nicht notwendig eintreten mußte. Der thatkräftigen und gesunden Natur werden pessimistische Betrachtungen wenig anhaben, aber wo eine Disposition vorhanden ist, da kann sie

durch einseitige Erfüllung der Vorstellung mit diesen Dingen zu krankhafter Verstimmung gesteigert werden. Wenn jemand beständig auf das Wetter Acht gäbe, ob es auch nicht zu warm oder zu kalt, zu naß oder zu trocken für ihn sei, so würde er vermutlich bald dahin kommen, nicht drei Tage des Jahres zu einem Spaziergang geeignet zu finden. So würde auch, wer nach Schopenhauers Rat alle widrigen Begegnisse mit Menschen sorgfältig als alimenta misanthropiae aufhöbe und täglich betrachtete, sicherlich bald dahin kommen, in allen Menschen Schelme und Mißgeburten oder „Fabrikwaare der Natur" zu erblicken, und dadurch zugleich erreichen, das Leben sich unerträglich zu machen. Wer nicht entschlossen ist, dies zu thun, der wird also sich vielmehr verordnen, seinen Blick lieber auf den Lichtseiten des Lebens ruhen zu lassen und lieber zu suchen, was die Menschen in seinen Augen zu heben oder doch zu entschuldigen geeignet ist. Und hierin uns zu unterstützen würde denn eine wesentliche Aufgabe der Kunst sein. Sie soll nicht schattenlose Lichtfiguren malen, sondern die Menschen und Dinge zeigen, wie sie sind, doch so, daß sie das Gesunde als das Normale, das Kranke als die Abweichung darstellt und zugleich erkennen läßt, durch welche ungünstigen, an sich nicht unvermeidlichen Umstände es geworden sei.

Doch kehren wir zur Sache zurück. Nach Allem scheint mir nicht, daß der Pessimismus den Anspruch erheben kann, eine begründete wissenschaftliche Theorie zu sein. Er ist im Grunde nirgend etwas Anderes, als der in die Form eines allgemeingültigen Urteils gebrachte Ausdruck für die Summe aller Erfahrungen, welche der Einzelne mit dem Leben und den Menschen gemacht hat. Das Urteil: das Leben taugt nichts, lautet, auf seinen eigentlichen Inhalt zurückgeführt: mir hat es nicht gebracht, was ich von ihm erwartete und verlange. Das Urteil: die Menschen taugen nichts, bedeutet: mir ist von den Menschen schlecht mitgespielt worden. Der gesunde Menschenverstand hat überall die Neigung, seine individuellen Erfahrungen in Form allgemeiner Sätze auszusprechen. Jemand ist in seinem ganzen Leben drei Engländern begegnet; sie gefielen ihm nicht; er wird unfehlbar sagen: die Engländer sind unschickliche oder verrückte Leute. Es ist, wie Spinoza sagt: et dum iram evomunt, sapientes videri volunt.

In dem obigen Fall kommt noch ein Umstand hinzu, der die Verallgemeinerung des Urteils über die Schlechtigkeit des Lebens und der Menschen begünstigt: sie hat in gewissem Sinn etwas Beruhigendes und Tröstliches. Wenn ein Mann von seiner Frau betrogen worden ist, so sagt er: die Frauen taugen nichts. Wenn ein Schriftsteller von dem Publikum verschmäht wird, so sagt er: die Masse hat nie das Gute und Schlechte unterscheiden können. Es verschärft den Schmerz, sich zu sagen: was du erduldest, ist Ausnahme und gleichsam gegen das Schicksal; er wird beschwichtigt durch die Betrachtung: es ist das gemeine Loos. Schopenhauer hat auf seine Schmerzen eine Theorie gemacht, auf die, welche er von den Weibern und den Männern, von den Gassenjungen und den Professoren erlitten hat; sein Pessimismus ist die Generaltheorie zu den einzelnen Theorien. Ohne Zweifel hat er sich dadurch seine Schmerzen erträglicher gemacht. Der Pessimismus war sein Hausmittel gegen die üble Laune, welche aus seinem Temperamentsfehler, der Dyskolie, folgte. Das Mittel vermochte die Krankheit nicht zu heben, aber es wirkte, wie ein Opiat, schmerzstillend. Wer verwendete es nicht gelegentlich so? Denn es hat noch eine Eigenschaft: es stillt zugleich die Reue. Durch die Generalisation wird das eigene Ich entlastet: wenn es blos mir schlecht ginge, wenn ich allein mit den Menschen kein gutes Verhältnis gewinnen könnte, dann wäre es schwer, die Vermutung ganz abzulehnen, daß die Sache nicht an den Andern, sondern an mir liege. Geht es allen Übrigen ebenso, nun dann liegt es eben in der Natur der Dinge, und mich trifft kein Vorwurf. Goethe scheint freilich nicht geneigt, diese Entschuldigung gelten zu lassen, wenn er die „Grillenfänger" mit dem Vers bedenkt:

Fürchtet hinter diesen Launen,
Diesem ausstaffirten Schmerz,
Diesen trüben Augenbraunen
Leerheit oder schlechtes Herz.

4. Die geschichtsphilosophische Beweisführung. Ich verstehe darunter Betrachtungen über die geschichtliche Entwicklung, durch welche dargethan werden soll, daß mit der Steigerung der Kultur die Menschen immer unglücklicher und immer schlechter werden. Schopenhauer kann uns den geschichtsphilosophischen Pessimismus

fühle sich zu besonderer Stärke entwickeln. Sein Gedächtnis hält die Vergangenheit länger und treuer fest, und zugleich hat sein Wille in den Sitten dauernde Bestimmtheiten von bedeutender Stärke, die das Handeln von den augenblicklich wirkenden Trieben in hohem Maaße unabhängig machen.

3. In der That wird man hierin einen Anfang zur Erklärung dieser Erscheinungen erblicken dürfen. Freilich nur einen Anfang. Nicht erklärt ist damit, was doch erst das Eigentümliche des menschlichen Pflichtgefühls ausmacht: der autoritative Charakter der Pflicht. Die Nötigung, die das Sollen einschließt, so möchte jemand einwenden, stamme nach dem Zeugnis des Selbstbewußtseins durchaus nicht aus dem eigenen Willen oder Triebleben, sie unterscheide sich durchaus von den Antrieben der Begierde; und ebenso seien Gewissensbisse grundverschieden von den Gefühlen, welche durch die Nichtbefriedigung von Trieben erzeugt würden. Die Pflicht stelle sich uns nicht als etwas dar, das einen Teil oder eine Seite unseres eigenen Willens ausmache, sondern als etwas, das unserem Willen mit einer Autorität gegenübertrete, die derselbe zwar innerlich anerkenne, die aber doch nicht aus ihm selbst stammen könne.

Vielleicht ist es möglich, diese Thatsache in folgender Weise auf dem Boden evolutionistischer Anschauung zu erklären. Die animalische Lebensbethätigung wird durch drei Principien regulirt: Triebe, Instinkte, individuelle Erfahrung. Mit dem Namen Instinkt bezeichnen wir gewisse, dem Tierleben eigene zweckmäßige Verfahrungsweisen zur Lösung komplicirterer Lebensaufgaben, die, von der Gattung im Lauf ihres Lebens erworben, auf die Individuen durch Vererbung übergehen, und von ihnen ohne Einsicht in ihre Nützlichkeit geübt werden, wie der Nestbau, die Wanderung ꝛc. Man kann die Instinkte mit Lewes als organisch gewordene Gattungsintelligenz bezeichnen. Daneben findet in einigem Umfang Erwerbung individueller Intelligenz durch eigene Lebenserfahrung statt. Dieselben drei Principien finden wir wieder beim Menschen. Auch in seinem Leben spielen Triebe eine wichtige Rolle, die Ausübung der vegetativ-animalischen Funktionen, Ernährung, Atmung, Fortpflanzung ꝛc. wird durch Triebe regulirt. Erweitert und umgebildet erscheinen die beiden anderen Principien. Die durch individuelle Thätigkeit (durch Erfahrung und

Erlernung) erworbene Intelligenz nimmt einen sehr viel breiteren Raum ein. Am eigentümlichsten ist das mittlere Gebiet umgeformt: es erscheint in Gestalt der Sitten.

Sitten — ich bezeichne mit dem Wort alle willkürlichen Verhaltungsweisen, welche von allen Individuen eines Stammes in gleicher Weise geübt werden, mit Einschluß derer, die auf späterer Entwickelungsstufe als Recht und Gesetz aus dem Gebiet der Sitte ausgesondert werden — Sitten sind das homologe Organ zu den Instinkten des Tierlebens. Sie gleichen ihnen darin, daß sie zweckmäßige Verfahrungsweisen zur Lösung komplicirter Lebensaufgaben sind, ebenso darin, daß sie nicht mit der Einsicht in ihre Zweckmäßigkeit geübt werden: sie bilden eine Gattungsintelligenz, an der das Individuum nicht in der Form individueller Erkenntnis Teil hat. Sie unterscheiden sich aber von Instinkten dadurch, daß das Individuum um sie weiß, daß es sie mit dem Bewußtsein zwar nicht ihrer Zweckmäßigkeit, aber ihres Daseins und ihrer Verbindlichkeit übt: es hält sie selbst seinem Willen in allgemeinen Formeln, die mit einem „Du sollst" oder „Du sollst nicht" beginnen, zur Befolgung vor, und ebenso hält es sie dem Willen Anderer vor, sie nötigend zu ihrer Befolgung. Man kann hiernach Sitten erklären als zum Bewußtsein gekommene Instinkte. — Der Unterschied beruht darauf, daß erstens Sitten nicht, wie Instinkte, auf organischem Wege, als Naturbestimmtheit, vererbt werden: die nachwachsende Generation erwirbt sie von der elterlichen durch die bewußte Thätigkeit beider, welche Erziehung genannt wird. Zweitens darauf, daß Sitten durch bewußte Thätigkeit der Gesammtheit aufrecht erhalten werden: ein Tier, das dem Instinkt nicht folgt, bleibt den natürlichen Folgen seines Verhaltens überlassen; ein Mensch, der wider die Sitte handelt, erfährt von seiner Umgebung eine Reaktion, welche von der kaum ausgedrückten Mißbilligung bis zur Ausmerzung sich steigert*).

Nehmen wir ein Beispiel. Bei manchen höheren Tieren wird die geschlechtliche Funktion durch einen eigentümlich entwickelten Instinkt geregelt: es findet nicht vager Geschlechtsverkehr statt, sondern

*) Die Zusammenstellung von Instinkt und Sitte auch bei Wundt, Ethik, S. 88 ff., wo man über die Beziehung der Sitte zu Recht, Brauch, Gewohnheit, Mode, sowie zum Kult eine Reihe interessanter Betrachtungen findet.

ein Männchen lebt mit einem oder mehreren Weibchen, wenigstens während einer Paarungszeit, andere Männchen mit Eifersucht ausschließend. Diese Lebensordnung wird unter anderen bei den anthropoiden Affen beobachtet; dieselben leben entweder monogam oder polygam, und zwar entweder familien- oder heerdenweise: aber immer schließt das Männchen Nebenbuler von seiner Geschlechtsgemeinschaft mit Eifersucht aus (Darwin, Abstammung des Menschen, 20. Kap.). Der Instinkt regelt also die Lebensaufgabe der Fortpflanzung so, daß vage Geschlechtsgemeinschaft nach Möglichkeit verhindert wird, ohne Zweifel eine Ordnung, die in der Richtung der Lebenserhaltung wirksam ist. — Beim Menschen finden wir diese Ordnung des Geschlechtslebens als Sitte monogamer oder polygamer Ehe wieder. Der nachwachsenden Generation wird die Sitte durch die Erziehung eingebildet, namentlich dem weiblichen Geschlecht: Sittsamkeit und Schamhaftigkeit ist der individuelle Habitus, wodurch die Sitte im Individuum befestigt wird. Alles, was dagegen verstößt, wird ferngehalten und wo es sich zeigt, als abscheulich und verächtlich behandelt. — Die Einwirkung der Erziehung wird fortgesetzt durch die gesellschaftliche Umgebung: Abweichungen von den Vorschriften der Sittsamkeit werden, besonders an Frauen und von Frauen, scharf getadelt und durch Veränderungen im Verhalten zu der Abweichenden fühlbar gestraft. Kommt es zur Übertretung der Sitte selbst, so findet strengere Rückwirkung statt: die Unverheiratete wird von der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft ausgeschlossen, ein Mann, der sie zur Ehe nimmt und dadurch die Strafe aufhebt, wird selbst mit Verachtung gestraft; ist sie aber verheiratet, so verlangt die Sitte, besonders streng bei polygam lebenden Völkern, die Bestrafung beider Schuldigen.

Vielleicht ist es nicht unmöglich, in ähnlicher Weise auch für andere Sitten eine Grundlage in tierischen Instinkten zu finden. So könnte z. B. die Sitte, welche überall den Stoff für die ältesten Rechtssatzungen gegeben hat, die Sitte nämlich, welche Tödtung, Verletzung, Beraubung des Stammesgenossen untersagt, in dem Instinkt, der die Glieder einer Heerde abhält, einander anzufallen, ihre Wurzel haben. Auch das Verhältnis von Autorität und Gehorsam, welches in der Staatsbildung seine vollendete Ausbildung erreicht, ist in der tierischen Heerde in keimhafter Anlage vorhanden. —

Von hieraus scheint nun einiges Licht auf die oben aufgeworfene Frage zu fallen: woher es komme, daß die Pflicht nicht als im Willen des Individuums begründet, sondern als außer ihm seiend und ihm gegenüber mit absoluter Autorität ausgestattet sich darstellt. Der ursprüngliche Inhalt der Pflicht ist gar kein anderer als die Sitte. Auf höherer Entwicklungsstufe verändert sich das Verhältnis von Pflicht und Sitte, die Pflicht gewinnt immer mehr einen persönlichen und individuellen Charakter; ich komme hierauf später zurück. Aber ursprünglich gebietet die Pflicht eben dies: der Sitte gemäß zu leben. Unser Sprachgebrauch hält diese Anschauung fest, wenn er das pflichtmäßige Verhalten sittlich, und das pflichtwidrige unsittlich nennt. Und nun können wir also sagen: die Pflicht ist bekleidet mit der Autorität der Sitte. Es spricht in ihr der Wille der Eltern, der Wille des Volkes, der Wille der Vorfahren zu dem Einzelwillen. Und zu diesen höchsten menschlichen Autoritäten kommt endlich regelmäßig noch eine höhere und letzte: die Autorität der Götter. Die Götter, nach dem Bilde der Menschen gemacht, nehmen den Willen des Volkes, das sie schafft, in sich auf, sie werden bei höherer Entwickelung der Religion überall Schützer der Sitte. Diese dreifache Autorität, der Eltern, des Volkes, der Götter, wird in dem Gefühl des Sollens anerkannt: es ist ein Gefühl der Gebundenheit durch einen höheren Willen, welcher der Neigung des Eigenwillens Grenzen setzt. Allerdings, dieser höhere Wille ist nicht blos übermächtig, wie einer, der durch Zwang oder Furcht herrscht, sondern er wird innerlich von dem eigenen Willen anerkannt als einer, der absolut Recht hat zu gebieten und dem unter allen Umständen gehorcht werden sollte, auch da, wo ihm keine Zwangsgewalt zu Gebote steht.

4. Kehren wir nun zu der Frage zurück, von welcher unsere Erörterung über die Pflicht ausging: wie verhält sich das Gute im Sinne des Pflichtmäßigen zu dem Guten im Sinne des für die Wohlfahrt Förderlichen? Die Vereinbarkeit beider Bedeutungen schien zweifelhaft, da Wohlfahrt der natürlichen Neigung entspricht, die Pflicht hingegen mit ihr oft in Widerspruch ist.

Auf Grund der obigen Erörterungen werden wir nunmehr sagen: durch den Mittelbegriff der Sitte wird zwischen den beiden Bedeu-

eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte: würde er dann nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings, gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich, daß er wohlthue nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht". Sicherlich wäre ein solcher Mann schätzenswert, viel mehr als ein weichlicher, willensloser, den Wallungen eines mitleidigen Herzens nachgebender Mensch; es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß Kant bei dieser Charakteristik an sich selbst gedacht hat; dennoch wäre es ja wohl nicht der höchste und vollkommenste Typus der menschlichen Natur, den wir uns denken könnten. Ein Engel vom Himmel würde nach der Kantischen Formel des „ohne alle Vergleichung höchsten" Wertes notwendig entbehren, sofern sein „Temperament" einer Verbesserung durch den Willen nicht bedürftig und nicht fähig wäre. Und doch, wer würde ihm den Mangel der Perfektibilität zum Vorwurf machen?

In dem Gedicht „das Glück" stellt Schiller einander gegenüber den Mann, der durch seinen eigenen Willen etwas Rechtschaffenes aus sich gemacht, und den, der durch die Gunst der Götter einer schönen und reichen und edlen Natur teilhaftig geworden. Er preist diesen selig und weist ihm die höhere Stellung in der moralischen Ordnung an:

> Vor Unwürdigem kann dich der Wille, der ernste, bewahren,
> Alles Höchste, es kommt frei von den Göttern herab.

Und in dem verwandten Gedicht „der Genius" spricht er denselben Gedanken aus:

> Muß ich dem Trieb mißtraun, der leise mich warnt, dem Gesetze,
> Das du selber, Natur, mir in den Busen geprägt,
> Bis auf die ewige Schrift die Schul' ihr Siegel gedrücket,
> Und der Formel Gefäß bindet den flüchtigen Geist?

Er antwortet auf die Frage:

> Hast du, Glücklicher, nie den schützenden Engel verloren,
> Nie des frommen Instinkts liebende Warnung verwirkt:
> O dann gehe du hin in deiner köstlichen Unschuld!
> Dich kann die Wissenschaft nichts lehren; sie lerne von dir!
> Jenes Gesetz, das mit ehernem Stab den Sträubenden lenket,
> Dir nicht gilt's. Was du thust, was dir gefällt, ist Gesetz.

Kant überschätzt überhaupt die Rolle, welche das Pflichtbewußtsein im Leben zu spielen berufen ist. Es ist nicht nur thatsächlich nicht so, daß wir bei jedem Schritt, den wir thun, durch das Bewußtsein der Pflicht angetrieben werden, es ist auch kein Fehler, daß es nicht so ist: es ist weder denkbar noch wünschenswert, daß die natürlichen Triebe durch „die Achtung vor dem Sittengesetz" als dem einzigen Motiv der Willensbestimmung ersetzt werden. Die Moralphilosophen neigen zwar überall dazu, die Vollkommenheit darin zu setzen, daß die Willensbethätigung allein durch die Pflichtvorstellung geleitet werde. Auch der Weise Spinozas wird allein durch die Vorschrift der Vernunft bestimmt (ex dictamine rationis ducitur), die Triebe haben auf sein Handeln keinen Einfluß mehr. Und der Weise Benthams oder Mills wird sich nicht viel anders verhalten, beide haben übrigens ihr Urbild an den Stoischen und Epikureischen Weisen. In der Wirklichkeit hat Vernunft oder Pflichtvorstellung nicht eine so wichtige Rolle. Es war doch wohl nicht das Gebot der Pflicht oder die Vorschrift der Vernunft, durch welche Kant bestimmt wurde, die Kritik der reinen Vernunft oder Spinoza die Ethik zu schreiben. Und doch sind das die Dinge, durch welche ihr Leben seine große Bedeutung für das menschliche Geschlecht empfing. Oder war es Pflichtgefühl, durch welches Goethe angetrieben wurde, den Faust und den Werther zu dichten? Es ist ja absurd, so etwas auch nur zu denken. Nun dasselbe gilt beinahe von seinem ganzen Leben und Thun: so wenig es durch Aufstellung einer Lustrechnung, so wenig ist es auch durch Aufstellung einer Pflichtrechnung bestimmt worden. F. H. Jacobi sagte von Goethe, nachdem er seine persönliche Bekanntschaft gemacht: „Goethe ist ein Besessener, dem fast in keinem Fall gestattet ist, willkürlich zu handeln. Man braucht nur eine Stunde bei ihm zu sein, um es im höchsten Grade lächerlich zu finden, von ihm zu begehren, daß er anders denken und handeln solle, als er wirklich denkt und handelt. Hiermit will ich nicht andeuten, daß keine Veränderung zum Schöneren und Besseren an ihm möglich sei, aber nicht anders ist sie ihm möglich als so, wie die Blume sich entfaltet, wie die Saat reift, wie der Baum in die Höhe wächst und sich krönt" (Hettner, Litteraturgesch. des 18. Jahrh. III, 2, 114). Ist also Goethes ganzes Leben, sofern es denn durch diese Worte charakterisirt wird, ist

sein Dichten und Denken moralisch indifferent? Wenn nichts „wahren sittlichen Wert" hat, als was aus Pflichtgefühl oder aus Achtung vor dem Sittengesetz gethan wird, wenn alle Lebensbethätigung, die aus dem Drange der Natur hervorbricht, moralisch gleichgiltig oder unwerth ist, dann müßte man ja so sagen.

Kant steckt hier noch in den Anschauungen des alten Rationalismus, dessen Herrschaft zu stürzen er im Übrigen so viel beigetragen hat. In dem folgenden Zeitalter kam die Natur wieder zu Ehren; es ist seine Grundanschauung, daß alles Höchste und Beste nicht durch Vernunft erdacht und nach bewußter Regel ausgeführt, sondern in unbewußtem Werden und Wachsen erzeugt wird. Das gilt vom Schönen, aber nicht minder vom Guten: so wenig das Schöne von der vernünftigen Überlegung nach der Regel der Ästhetik ausgedacht und angefertigt wird, so wenig ist das Gute und Vollkommene das, was nach der Regel der Ethik ausgedacht und vollbracht wird. Das ächte Kunstwerk wird von dem Genie im Unbewußten empfangen und gestaltet, ohne daß die Gesetze der Ästhetik dabei eine erhebliche Rolle spielen; und ebenso wird ein schönes und gutes Leben von dem sittlichen Genie mit der Sicherheit des Instinkts ohne Reflexion auf das Sittengesetz getroffen. Den Regeln der Ästhetik wie der Ethik wohnt keine schöpferische Kraft inne. Ihre Aufgabe ist, vor Ausschreitungen zu bewahren; sie sind nicht produktiv, sondern limitativ. Und keineswegs ist es notwendig, daß die Regel bei der Produktion bewußt gegenwärtig sei oder gar im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehe: sie würde dann leicht hemmen und den Vorgang der organischen Bildung stören. Es ist eine bekannte Erscheinung, daß man, wenn man beim Schreiben auf orthographische Regeln zu reflektiren anfängt, verwirrt und unsicher wird. Auf eine Frage aus der Orthographie findet man die Antwort am leichtesten durch die Niederschrift des fraglichen Worts. So findet wohl mancher durch die That sicherer die rechte Entscheidung einer moralischen Frage, als durch die Reflexion, nach dem Wort Goethes:

All unser redlichstes Bemühn
Glückt nur im unbewußten Momente.
Wie möchte denn die Rose blühn,
Wenn sie der Sonne Herrlichkeit erkennte?

Das unbefangene Urteil wird also den moralischen Wert eines Menschen nicht von der Häufigkeit und Lebhaftigkeit moralischer Reflexion und von der Bestimmung des Willens durch den Ausfall solcher Reflexion abhängig machen. Die beständige Selbstbeobachtung und Selbstbeurteilung, welche die fortlaufende Bestimmung des Willens durch das Gewissen voraussetzt, würde geradezu einen peinlichen Eindruck machen. Wäre es nicht eine Art beständiger Selbstbespiegelung und Schauspielerei? Was macht es denn, daß wir das Benehmen oder Reden eines Mannes theatralisch nennen und damit unser Mißfallen an ihm ausdrücken? Was anders, als daß es nicht unmittelbar aus seiner Natur fließt, sondern durch Reflexion und Absicht hindurch gegangen ist. Mir scheint, auch ein solches reflektirt-moralisches Wesen hat etwas von jener Absichtlichkeit, die uns im Unterschied von dem natürlichen Wesen so leicht peinlich berührt. Ich weiß nicht, ob die Beschreibungen, welche uns von Kants Leben gemacht werden, der Wirklichkeit ganz entsprechen, ob Kant wirklich jener Mann nach der Uhr, ja beinahe selbst eine Art lebenden Uhrwerkes mit der Pflicht als Triebfeder gewesen ist: aber ich gestehe, erbaulich sind mir die Beschreibungen nicht eben gewesen. Pflichtgefühl mag in der Welt viel Schlimmes verhindert haben, aber das Schöne und Große ist nie aus dem Pflichtgefühl gekommen, sondern aus den Trieben des lebendigen Herzens. Den schaffenden Künstlern ist diese Anschauung überall geläufig, von den Dichtern wird sie immer wieder ausgesprochen. Man höre Rückert:

Mein Herz, sieh an den Baum in seiner Blütenpracht;
Es wird ihm garnicht schwer, was ihn so herrlich macht.
Aus seinem Innern scheint, er braucht sich nicht zu zwingen,
Ein Strom von Lust und Licht und Liebe zu entspringen.
Mit Mühe ringt er nicht, das Einzle zu gebären,
Das Ganze lebt und wirkt, er lässet es gewähren;
Du solltest deine Pflicht, wie er die seine thun,
Dann wärest du so licht, und bist so trübe nun.

6. Von dem Standpunkt, auf welchen die Untersuchung über den Ursprung der Pflicht uns geführt hat, werfen wir nun auf den im ersten Kapitel dieses Buches dargelegten Unterschied der teleologischen oder utilitarischen und der intuitiven Moralphilosophie nochmals einen Blick. Die letztere, wie sie uns durch Kant

zeigen, wie der „Übermensch" sich selber Maaß und Gesetz wiederfand. Die Ausführung dieser Idee ist freilich hinter der Aufgabe weit zurückgeblieben. Faust hätte gereinigt, „gerettet" werden können nur durch großes Leiden oder großen Kampf für ein hohes Ziel. Die Rettung durch das „ewig Weibliche" ist wirklich, man möchte sagen allzu wohlfeil. Freilich, das große Leiden und der große Kampf ist Goethes Leben selbst fremd geblieben, und er war zu ehrlich oder zu subjektiv, um in der Dichtung zu bringen, was ihm nicht ein Stück seines Lebens war.

11. Und wenn nun jemand gar kein Gewissen hätte? wenn er nichts von alledem, was Andere als Pflicht empfinden, als verbindlich anerkennen wollte? wenn er sagte: Pflicht sei ein leerer Name; im Kampf ums Dasein sei jedes Mittel recht, das wirksam sei; Mord, Lüge, Meineid sei blos von den Schwächeren in Mißkredit gebracht worden, um sich gegen die Stärkeren zu schützen; oder auch umgekehrt: Recht und Gesetz und Scheu vor den Göttern sei blos von den Gewalthabern aufgebracht, um ihrer Herrschaft Sicherheit und Dauer zu geben; der Aufgeklärte wisse, was davon zu halten sei. Und wenn er hinzufügte, das Wohl Anderer sei ihm die gleichgültigste Sache von der Welt, er sorge für sich und so möchten seinetwegen alle übrigen es auch halten; ja auch der Begriff eigener Wohlfahrt sei schon ein illusorischer: er thue und wolle thun, worauf gerade in jedem Augenblick die Begierde sich richte; Ausschweifung und Schwelgerei und übermütige Gewaltthat verüben, wie es gerade die Gelegenheit biete, das schätze er für das Beste. Es ist der moralische Nihilismus, der so räsonnirt; wir hören ihn bei Plato, der die Sophisten so reden läßt. Wer hätte ihn nicht auch in unserer Zeit gehört?

Ist es möglich, diesen moralischen Nihilismus oder die nihilistische Moral zu widerlegen? Kann man ihn durch Gründe nötigen einzugestehen, daß er Unrecht hat?

Ich glaube nicht. Wenn jemand wirklich so fühlt, dann finden Gründe keinen Punkt, an dem sie haften könnten. Alle Wertschätzung ist eine Sache, die zuletzt auf unmittelbarem Gefühl beruht; Gefühle aber sind Thatsachen, und Thatsachen sind nicht wahr oder falsch, sie lassen sich weder beweisen noch widerlegen. Er könnte jedem Urteil von anderer Art entgegensetzen: gut, so magst du fühlen, dir mag

Kaiser und Reich, Weib und Kind, Ehre und Selbstachtung, fremde und eigene Wohlfahrt so und so wichtig und groß vorkommen; ich stehe allen diesen Herrlichkeiten mit dem Gefühl absoluter Gleichgültigkeit gegenüber. Dies jetzt genießen — alles übrige und Zukunft und Ewigkeit dazu ist für mich gar nichts.

Hiergegen mit Argumenten kämpfen, wäre völlig vergeblich oder unmöglich. Man könnte nur sagen: die Thatsache, daß du so fühlst, oder daß gewisse Gefühle dir ganz abgehen, wird die Ursache eines neuen Gefühls für mich, des Gefühls nämlich der Verachtung oder des Abscheus gegen dich. Ich fühle, und das ist auch eine absolute Thatsache, Verachtung und Abscheu gegen einen Menschen, der um einer Augenblickslust willen Ehre und Leben seiner selbst und seiner Familie aufs Spiel setzt; der um eines elenden Gewinnes willen seine Überzeugungen verleugnet, sein Volk verrät; ich fühle Widerwillen und Haß gegen jemanden, welcher der Pein Anderer ohne Gefühl, oder gar mit dem Gefühl der Freude zusieht.

Allerdings könnte jener hierauf erwidern: deine Verachtung ist mir ganz gleichgültig; oder auch: ich erwidere sie; mir ist diese Weichlichkeit, dieser Mangel an Mut, diese philisterhafte Zaghaftigkeit und Sentimentalität widerwärtig und verächtlich. Ich finde, daß Übermut und Gewaltthat den freien und zum Herrschen berufenen Mann anzeigen; die furchtsamen Heerdentiere mögen das Lob der Gerechtigkeit singen. — So könnte er sagen. Ob er auch so denken, so empfinden könnte, bleibt doch wohl fraglich. Es ist doch vielleicht niemand so losgelöst von dem Leben der Gesammtheit und ihrer Gefühlsweise, daß nicht die Wurzeln davon auch noch in ihm vorhanden sein und in wirklichen Gefühlen hin und wieder sich kund thun sollten. Der Gauner, der Schurke, der Streber mag es zum Haß gegen den redlichen und wahrhaften Mann wirklich bringen, zur Verachtung doch wohl schwerlich; er mag über ihn im Kreis der Genossen lachen; ob er, wenn er mit sich allein ist, wirklich Verachtung gegen ihn zu empfinden fähig ist? ja ob er wirklich des Gefühls der inneren Billigung, der Zufriedenheit mit seiner eigenen Lebensführung fähig ist? Man darf daran wohl zweifeln*).

*) In einem Roman von Dostojewskij (Raskolnikow, deutsch von W. Henckel), der für den Moralisten und Psychologen ein nicht gewöhnliches Interesse hat, steht

Wenn wir hiernach auf eine Widerlegung, die den moralischen Nihilisten nötigte, seinen Standpunkt als einen theoretisch unhaltbaren aufzugeben, verzichten, so ist damit freilich garnicht gemeint, daß der Nihilismus in rein theoretischer Betrachtung überhaupt mit jedem andern Standpunkt gleiches Recht habe. Im Gegenteil, den unbefangenen Beobachter der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens — nehmen wir an, er sei, wie in Voltaires Mikromegas, vom Saturn auf die Erde herabgekommen — dürfte es nicht schwer sein zu überzeugen, daß der Nihilismus nichts sei als eine unter bestimmten Bedingungen, unter denen das Zusammentreffen des Lebensekels mit halber Aufklärung die häufigste sein möchte, eintretende Krankheitserscheinung. Dem Fieberkranken, der die Krankheit nicht fühlt, kann durch Disputiren nicht bewiesen werden, daß er krank ist, so wenig als sich durch Disputiren entscheiden läßt, ob die Wenigen im Irrenhaus die Verrückten sind, oder die Vielen draußen. Aber jenem unbefangenen Beobachter würde die Entscheidung wohl nicht eben schwierig dünken, sobald er überhaupt in menschliche Lebensverhältnisse und Lebensbedingungen Einsicht erlangt hätte. Er würde wohl sagen: es scheine jenem Individuum, dem Gewissen und Pflichtgefühl eine ganz unbekannte Sache sei, ein Organ zu fehlen, das sonst regelmäßig sich finde, es müsse daher als eine abnorme, eine

die Erscheinung des moralischen Nihilismus im Mittelpunkt. Der Held des Romans ist ein Student, der durch allerlei Verhältnisse in Elend und Lebensekel verfallen ist. In dieser Gemütsverfassung entwickelt sich die Krankheit des moralischen Nihilismus: alle Urteile und Gefühle, welche als moralische durch die Erziehung in ihn gepflanzt sind, erscheinen ihm jetzt als lächerliche, kindische Vorurteile, als schimpfliche Schwäche, von der sich frei zu machen die erste Aufgabe des freien und starken Geistes sei. Mit solchen Reflexionen sich ermunternd, tödtet er ein altes, ekelhaftes, vom Wucher lebendes Weib, um sich Geld zu verschaffen, aber zugleich gleichsam zur Probe: „ich wollte wissen," so spricht er später selbst darüber sich aus, „ob ich, wie Alle, eine Laus sei oder ein Mensch, ob ich wohl im Stande sei, die Schranken zu überschreiten oder nicht? ob ich es wohl wagen würde, mich zu bücken, um die Macht aufzuheben oder nicht, ob ich blos ein zitterndes Geschöpf sei oder ob ich ein Recht habe — —." Die Rückwirkungen des allgemein menschlichen Gefühls und Gewissens gegen die nihilistischen Empfindungen und Reflexionen vor und nach der That sind mit erschütternder Wahrheit dargelegt. Er kann seine Gedanken von der That gar nicht mehr wegbringen, wachend und träumend, allein und mit andern, immer ist ihm dieselbe im Bewußtsein.

Mißbildung betrachtet werden. Denn keineswegs sei es möglich zu behaupten, daß es ein unerhebliches oder etwa durch fortschreitende Entwickelung entbehrlich gewordenes Organ sei. Der Mangel desselben werde auch von der Natur selbst als wesentlich bezeichnet, freilich in der stummen Sprache, in der sie überhaupt rede, in der Sprache der Thatsachen: sie zeige nämlich eine entschiedene Tendenz, diejenigen, die sich zu der von der allgemeinen Auffassung abweichenden nihilistischen Moral nicht blos mit Worten, sondern mit der That bekännten, auszumerzen. Wer jederzeit die eigene Wohlfahrt der Augenblickslust nachsetze, gehe zu Grunde; wer Sitte und Recht mit Füßen trete, werde wenigstens der Regel nach mit innerer Unruhe, meist auch mit Ausschluß aus der Gesellschaft oder gar dem Tode bestraft. Und alle diese Strafen träfen nicht blos dies Einzelleben, sondern auch die Nachkommen, als ob die Natur verhüten wolle, daß diese Auffassung zum Gattungstypus sich erhebe.

12. Mit einem Wort gehe ich noch auf ein paar Fragen ein, die sich an den Begriff der Pflicht hängen. Was heißt verdienstlich? Kann ein Mensch mehr als seine Pflicht thun? Was heißt erlaubt? giebt es Handlungen, die durch Pflicht weder geboten noch verboten, also indifferent sind? Giebt es Pflichten gegen sich selbst? Entspricht jeder Pflicht ein Recht?

Diese und ähnliche Fragen gehen alle auf Schwierigkeiten, die mehr aus dem schwankenden Sprachgebrauch, als aus der Sache entspringen. Sie lösen sich leicht durch verschiedene Abgrenzungen der Wortbedeutung.

Pflicht im engsten Sinne heißt ein Handeln oder Unterlassen, auf welches ein Anderer einen Rechtsanspruch hat. Es ist Pflicht, seine Schulden zu bezahlen, Verträge zu halten, nicht zu stehlen, betrügen u. s. w. Dagegen ist es nicht Pflicht in diesem Sinne, einem Andern Gefälligkeiten zu erweisen, ihm in der Not beizuspringen u. s. w. Jenes ist Schuldigkeit, dieses nicht, sondern Sache des freien Willens. — In diesem Sinne kann natürlich von Pflichten gegen sich selbst keine Rede sein.

Pflicht in einem weiteren Sinne heißt ein Leben und Handeln, das den Forderungen der Sitte oder den Gesetzen der Moral entspricht. Hiernach wäre es allerdings Verletzung der Menschen-

pflicht, wenn ich einem Fremden auf höfliche Frage nach dem Weg eine grobe ablehnende Antwort gäbe; freilich schuldig bin ich ihm die Auskunft nicht, aber die Pflicht der Nächstenliebe gebietet, sie nicht vorzuenthalten. Dagegen einen Andern mit dringender Gefahr oder sicherem Verlust meines eigenen Lebens vom Tode retten, mir selber jede Erleichterung und Erquickung versagen, um Anderen zu dienen, das geht über die Forderung der Pflicht hinaus: wer es thut, erwirbt sich damit ein Verdienst, aber wer es unterläßt, verletzt keine Pflicht. Heroismus und Heiligkeit sind nicht Pflicht.

In diesem Sinne sprechen wir nun auch von *Pflichten gegen sich selbst*. Es ist Pflicht, für die Ausbildung der eigenen Fähigkeiten zu sorgen: es ist schmähliche Pflichtverletzung, wenn jemand durch leichtsinnige Streiche seine Gesundheit ruinirt, durch Trägheit und Liederlichkeit seine geistigen Kräfte verwüstet. Freilich auch hier giebt es ein Maaß dessen, das die Pflicht fordert, auch hier giebt es einen Heroismus, der mehr als das Schuldige leistet, der verdienstlich ist.

Verdienstlich ist hiernach, was über das Maaß der Durchschnittstugend hinausgeht. Und damit ist zugleich der Begriff des *Erlaubten* gegeben. Es ist erlaubt, sich einmal eine Erholung zu gönnen, obwohl es an Arbeit und Kräften dazu nicht fehlt; es ist erlaubt, sich einen Genuß zu verschaffen, obwohl es Andere giebt, denen mit dem Aufgewendeten geholfen werden könnte; es ist erlaubt, einen Handel abzuschließen, der mir vorteilhaft ist, wenn es mir auch fraglich bleibt, ob er dem Andern Vorteil bringt. Es ist mit einem Wort erlaubt, innerhalb der Grenzen der durchschnittlichen Auffassung und Erfüllung zu bleiben.

Das Wort Pflicht wird aber endlich noch in einem *weitesten, vollsten* Sinne genommen und dann verschwindet das Erlaubte und Verdienstliche mit einander. Es ist die Pflicht eines jeden, aus sich das Beste zu machen und Anderen zu leisten, so viel er vermag. So erscheint die Sache, wenn man den höchsten Maaßstab anlegt: Gottes Heiligkeit und Vollkommenheit. Das Christentum richtet an seine Jünger die Forderung: heilig zu sein und vollkommen, wie der Vater im Himmel heilig und vollkommen ist. Dieser Forderung gegenüber giebt es keine Mehrleistung: vor Gott giebt es kein Verdienst. Wer alle Gebote gehalten hat, der sage: ich habe gethan, was ich schuldig war; oder da Menschen jenes nie erreichen, spricht auch der Heilige lieber: ich bin ein unnützer Knecht.

Fünftes Kapitel.

Egoismus und Altruismus.

1. Ich füge hier eine Betrachtung über den Gegensatz ein, welchen man neuerdings durch die Namen Egoismus und Altruismus zu bezeichnen pflegt, dieselbe kann zur Ergänzung des im vorigen Kapitel versuchten Beweises dienen, daß die principielle Entgegensetzung von Pflicht und Neigung falsch ist.

Egoistisch werden Handlungen genannt, die zum Motiv die eigene Wohlfahrt, altruistisch dagegen Handlungen, die zum Motiv fremde Wohlfahrt haben. Die beiden Motive werden nicht selten von den Moralisten als sich ausschließende Gegensätze angesehen: eine Handlung, so meint man, sei entweder egoistisch oder altruistisch. Und dieser Gegensatz wird dann wohl in Verbindung gebracht oder gleichgesetzt mit dem Gegensatz von gut und böse, von Pflicht und Neigung. Schopenhauers Moralphilosophie beruht auf dieser Grundanschauung: jede Handlung, so argumentirt er, hat ein Motiv; Motiv kann nur Wohl oder Wehe sein; das Wohl oder Wehe ist entweder das des Handelnden selbst, oder das eines Andern. Nur wenn das letztere der Fall ist, hat eine Handlung moralischen Wert; dieser beruht ausschließlich darauf, „daß die Handlung blos zu Nutz und Frommen eines Andern geschehe oder unterbleibe. Sobald dies nicht der Fall ist, so kann das Wohl und Wehe, welches zu jeder Handlung treibt oder von ihr abhält, nur das des Handelnden selbst sein: dann aber ist die Handlung allemal egoistisch, mithin ohne moralischen Wert"; positiv böse wird sie, wenn die eigene Wohlfahrt auf Kosten fremder Wohlfahrt erstrebt wird (Grundlage der Moral § 16). Die Sprache scheint dieser Ansicht entgegenzukommen, wenn sie mit dem Beiwort selbstisch Tadel, mit dem Beiwort selbstlos moralische Anerkennung ausdrückt.

Es ist leicht zu sehen, daß diese Ansicht zur Grundlage einer allgemeinen Theorie des Handelns nicht tauglich ist. Es wird durchaus angemessen sein, in der Moralpredigt jenes: liebe deinen Nächsten, eindringlicher und öfter einzuschärfen als das andere: sorge für deine eigenen Angelegenheiten; daran werden die eigenen Triebe schon erinnern. Zur Moralbegründung dagegen reicht das Schopenhauersche Princip schlechterdings nicht aus. Der vollkommen moralische Mensch wäre nach ihm also der, für den nur das Wohl und Wehe Anderer, niemals das eigene, Motiv zum Handeln wäre; sobald das eigene Wohl hinein spielte, hätten wir entweder böses oder im besten Fall moralisch-indifferentes Handeln: und moralisch besser wäre doch der, bei dem auch das moralisch Indifferente nicht vorkäme. Es liegt auf der Hand, was für ein unsinniges Ding ein Mensch wäre, der nie einen Augenblick an seine eigenen Angelegenheiten, sondern jederzeit ausschließlich an die Anderer dächte; und nun gar eine Menschheit, in der jedermann es so hielte. Die allerlächerlichste Verwirrung und Vielgeschäftigkeit wäre die unmittelbare Folge.

Das falsche Moralprincip hat, ebenso wie das des reinen Egoismus, eine unzulängliche anthropologische Anschauung zur Grundlage. Seine Voraussetzung ist, daß sich alle Handlungen in egoistische und altruistische einteilen lassen; und diese Einteilung ruht wieder auf der Anschauung: jeder Einzelne ist ein absolut selbständiges, für sich bestehendes Wesen, das nur gelegentlich und zufällig mit anderen Einzelnen in Beziehung tritt. Über diese zufälligen Beziehungen wird nun gleichsam besonders Buch geführt: wenn das Wohl der Anderen als Bestimmungsgrund der Handlung erscheint, dann wird dieselbe als moralisch gut, wenn das Wehe Anderer Motiv ist oder doch als thatsächlicher Erfolg eintritt, als moralisch böse angerechnet. Sofern dagegen das Individuum sich ohne Beziehung auf Andere bethätigt, ist sein Handeln weder gut noch böse. — Es ist das die alte individualistisch-rationalistische Anschauung: ein Volk besteht aus einer Vielheit oder Summe von Einzelnen. Bentham erklärt so am Eingang der Principien: die Gesellschaft (community) ist ein fingirter Körper, zusammengesetzt aus einzelnen Personen, die betrachtet werden, als ob sie seine Glieder seien. Diese Anschauung ist überall aufgegeben, nur in der Moralphilosophie treibt sie noch ihr Wesen und

(auch in der öff. Gesundheitspflege)

kommt hier namentlich in der absoluten Entgegensetzung egoistischer und altruistischer Handlungen zur Erscheinung. Ich möchte zeigen, daß das wirkliche Leben und Handeln diese Isolirung gar nicht kennt: im wirklichen Handeln greifen sowohl die Wirkungen als die Motive regelmäßig über den Gegensatz fremder und eigener Wohlfahrt über.

2. Was zunächst die Wirkungen anlangt, so giebt es keine Handlung, die nicht sowohl für das Eigenleben als für das Leben der Umgebung Bedeutung hätte, und daher sowohl aus der Rücksicht auf die Wohlfahrt Anderer, als aus der Rücksicht auf die eigene Wohlfahrt betrachtet und beurteilt werden könnte und müßte. Die herkömmliche Unterscheidung zwischen Pflichten gegen das eigene Selbst und gegen Andere darf durchaus nicht als eine absolute angesehen werden: es giebt keine Pflicht gegen das Eigenleben, die nicht auch als Pflicht gegen Andere, und ebensowenig eine Pflicht gegen Andere, die nicht auch als Pflicht gegen sich selbst konstruirt werden könnte.

Die Fürsorge für die eigene Gesundheit stellt sich auf den ersten Blick als eine rein selbstische dar. Sobald man sich besinnt, ist offenbar, daß das Interesse an der Gesundheit keineswegs auf ihren Inhaber beschränkt ist. Jede Störung breitet sich mit ihren Folgen über den Ort ihrer Entstehung unaufhaltsam auf die Umgebung aus. Die Verstimmung, welche in Folge unzweckmäßiger Lebensweise oder ungenügender Fürsorge für das leibliche Leben entsteht, trägt nicht blos der, der sich dieselbe zugezogen; verdrießlich und reizbar, plagt er seine Familie und seine Leute mit übler Laune und mürrischem Wesen. Tritt ernstliche Erkrankung ein, so hat die Familie Unruhe und Sorge, trägt mit an dem Ausfall an Einkommen und der Vermehrung der Ausgaben. Ist er Beamter, so werden die Berufsgenossen in Mitleidenschaft gezogen, indem sein Arbeitspensum ihnen zur Last fällt. Hat er sich ruinirt, so vergrößert er als Staats- oder Gemeindepensionär oder als Armer die öffentlichen Lasten. Umgekehrt, wer durch angemessene Lebensweise, durch Mäßigkeit im Genießen und im Arbeiten sich bei Gesundheit und Kraft erhält, der erweist Allen, mit denen er in Beziehung steht, ungefähr den größten Dienst, den er ihnen zu leisten überhaupt im Stande ist, und jedenfalls ist dieser Dienst die Voraussetzung beinahe aller übrigen. Heiter

und leistungsfähig, ist er bei der Arbeit und in der Geselligkeit den Genossen gleich wert. — H. Spencer hat völlig recht, wenn er betont, daß Fürsorge für die eigene leibliche Wohlfahrt die erste aller Pflichten sei; es wird nur zu oft vergessen. Ein Mann untergräbt seine Gesundheit durch ein Übermaaß von Arbeit, ein junger Bursch zieht sich durch irgend einen Übermut einen dauernden Schaden zu: die Umgebung ist zu nachsichtig, wenn sie denselben nicht tadelt, sondern nur bedauert.

Oder man nehme das wirtschaftliche Gebiet. Die Erwerbung von Einkommen und Vermögen scheint recht eigentlich in der Mitte der egoistischen Bestrebungen zu stehen. Und ohne Zweifel liegen auch die Eigenschaften und Verhaltungsweisen, die zu Wohlstand zu führen tendiren, Fleiß und Sparsamkeit u. s. f., zunächst im eigenen Interesse. Aber ebenso gut lassen sich dieselben als altruistische Pflichten konstruiren. Ganz unmittelbar kommen die wohlthätigen Folgen des Wohlverhaltens der Familie zu gute; der Erziehung des heranwachsenden Geschlechts stehen größere Mittel zur Verfügung. Aber auch die Gemeinde und schließlich das Volk, ja zuletzt die ganze Wirtschaftsgemeinschaft hat ein Interesse daran: der Wohlstand einer Gemeinde, eines Volkes besteht in dem Wohlstand der einzelnen Familien; und auf dem wirtschaftlichen Wohlstand beruht zuletzt alle höhere Kultur. Umgekehrt schädigt der Faullenzer, der Verschwender zunächst sich selbst, sodann seine Familie, vielleicht bis in ferne Generationen, Verlumptheit und Bettelhaftigkeit sind erblich so gut wie leibliche Gebrechen; endlich das Land und Volk, ja die ganze Wirtschaftsgemeinschaft, sei es indem er der öffentlichen Versorgung anheimfällt, sei es daß er durch unsinnige Verschwendung die Produktion des ganzen Wirtschaftsgebiets, so viel an ihm ist, in falsche Bahnen lenkt, außerdem ein böses Beispiel giebt und gute Sitten verdirbt.

So kann man allgemein sagen: alle Eigenschaften und Handlungen, welche die gesunde Entwickelung des Eigenlebens fördern oder stören, haben zugleich die Tendenz, auf die Entwickelung des Gesammtlebens wohlthätig oder nachteilig einzuwirken.

Aber ebenso findet das Umgekehrte statt: die Erfüllung von Pflichten gegen Andere, der Besitz socialer Tugenden hat die Tendenz, für die eigene Wohlfahrt günstige Folgen hervorzubringen,

und umgekehrt, der Mangel solcher Tugenden, die Verletzung der Pflichten gegen Andere, wirkt verderblich auf das Eigenleben zurück.

Das wichtigste Gebiet für die Entfaltung socialer Tugenden ist das Familienleben; für weitaus die meisten Menschen sind alle ernstesten Pflichten gegen Andere in diesem Kreis beschlossen. Es bedarf keiner Ausführung, daß alle Handlungen und Eigenschaften, welche das Wohl der Familie fördern, wohlthätige Wirkungen auf das Individuum zurückfließen lassen. Eine gute Erziehung der Kinder ist die sicherste und größte, im spätesten Lebensalter fast die einzige Quelle des Glücks der Eltern; eine schlechte Erziehung rächt sich so sicher und so empfindlich, wie kaum irgendeine andere Pflichtversäumnis.

Ehrlichkeit im wirtschaftlichen Leben pflegen wir als Pflicht gegen Andere anzusehen. Sie ist nicht minder eine Pflicht des Einzelnen gegen sich selbst. Eine große Menge von Sprüchwörtern, die als Ausdruck der Gesammterfahrung in solchen Dingen eine große Autorität haben, spricht es aus, daß Ehrlichkeit eine wesentliche Bedingung der eigenen Wohlfahrt, Unehrlichkeit gegen das eigene Interesse sei: Ehrlich währt am längsten; Untreue schlägt seinen eigenen Herrn; Unrecht Gut gedeihet nicht; wie gewonnen, so zerronnen u. s. w. Ein statistischer Beweis für die Wahrheit dieser Beobachtungen wird sich schwer führen lassen, ein psychologischer leicht. Jede unehrliche Handlung hat die Tendenz die Unehrlichkeit als Habitus zu begründen. Habituelle Gaunerei kann schwerlich auf die Dauer völlig verborgen bleiben. Unehrlicher Erwerb ertödtet die Neigung zu ehrlichem Erwerb; von der Gaunerei leben ist ein unsicheres und ängstliches Brot. Das ehrlich Erarbeitete bringt Segen, gestohlenes Gut ist schwer zu verwenden und wird wenig geachtet. Und wenn alles dies nicht wäre, wenn der Ertrag eines einmaligen Diebstahls oder Betrugs als sicherer Reichtum dauernd genossen würde, giebt es jemanden, der vor Reue sicher ist? Ich glaube nicht; bei dem engen Zusammenhang zwischen dem Individuum und der Gesammtheit sind in jedem die Gefühlsweisen der Gesammtheit angelegt; sie mögen zeitweilig unwirksam sein, niemand ist sicher, daß sie nicht eines Tages hervorbrechen. Es hat noch niemand daran wohl gethan, mit einem dunklen Geheimnis sich zu beladen.

Ein bescheidenes, offenes, verträgliches Benehmen sehen wir als Pflicht gegen Andere an. Giebt es ein sichereres Mittel, sein Eigenleben erfreulich zu gestalten? Es gewinnt Freunde, es verbreitet Frieden und Heiterkeit über die Umgebung, die auf den Ausgangspunkt zurückstrahlt. Umgekehrt ist ein hochmütiges, neidisches, zänkisches, tückisches, gehässiges Wesen eine sichere Anweisung auf ein unerfreuliches, peinvolles Leben. Also Pflichten gegen Andere und Pflichten gegen sich selbst sind nicht gegen einander isolirt; eigene Wohlfahrt und die Wohlfahrt der Gemeinschaften, denen jedes als Glied eingefügt ist, der Familie, des geselligen und wirtschaftlichen Kreises, der Gemeinde, des Staates, sind so ineinander geschlungen, daß, wer für seine eigene wahre Wohlfahrt sorgt, die jener Gemeinschaften zugleich fördert; und umgekehrt, wer die Aufgaben treu erfüllt, die ihm aus der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft erwachsen, damit an seiner eigenen Wohlfahrt arbeitet.

3. So wenig die Trennung der Handlungen in egoistische und altruistische nach ihren Wirkungen möglich ist, so wenig nach den Motiven. Es ist überhaupt ein seltsamer Aberglaube, daß jede Handlung ein Motiv habe. Vielmehr, wie zu jeder Bewegung in der physischen Welt viele Ursachen konkurriren, so zu jeder Willensbestimmung viele Motive. Der Regel nach erfolgt doch die einzelne Handlung, indem eine dauernde Willensrichtung, die selbst wieder durch die individuelle Natur und Lebenslage gegeben ist, mit einer durch die Umstände herbeigeführten Veranlassung zusammentrifft. Zu der Bildung der Willensrichtung hat regelmäßig die Rücksicht auf Andere mitgewirkt, und zu den Umständen gehören häufig wieder in erster Linie Personen, die bittend, fordernd, ermutigend, abmahnend, lobend, tadelnd, sei es ausdrücklich mit Worten, sei es durch ihr bloßes, wenn auch nicht einmal gegenwärtiges Dasein auf die einzelne Willensbestimmung Einfluß üben. Ist es ein egoistisches oder altruistisches Motiv, das den Bauer bestimmt, seinen Acker zu bestellen, sein Feld zu verbessern, Jahr aus Jahr ein, Tag für Tag fleißig und thätig zu sein? Jeder sieht, es ist eine unsinnige Alternative. Der Bauer selbst, wenn man ihn fragte: thust du das um deinetwillen oder um Anderer willen, würde den Fragenden fragend ansehen, ob er nicht recht geschеidt sei? Und wenn er doch antwortete, würde er sagen: darüber habe er nie nachgedacht; er thue es, weil es so sein müsse, sonst könne der Hof nicht bestehen. — Und warum muß der Hof bestehen? — Nun, es wäre doch eine Schande, ihn abzuwirtschaften. Auch lebe er mit seiner Familie darauf. Und wenn der Moralist genauer zusähe, würde er vielleicht finden, daß dieser selbe Bauer für seine Gemeinde rüstig thätig ist, für sein Land Söhne erzieht und zum Heer stellt, und daß er alles dies auch will, und daß auch hierfür jene wirtschaftliche Thätigkeit die Grundlage abgiebt. Er arbeitet gar nicht so, man möchte sagen pfennigweis für sich und dann wieder pfennigweis für Andere; sondern das geht alles im Großen zusammen: die Summe seiner Zwecke, bewußter und unbewußter, bestimmt seine Thätigkeit und eine besondere Buchführung: das ist für mich, das ist für meine Familie, das ist für die Gemeinde u. s. f. findet ganz und gar nicht statt. Die findet sich eigentlich nur bei dem Begriffe klaubenden Moralphilosophen.

Liegt die Sache anders bei einem Künstler, einem Gelehrten, einem Staatsmann? Vielleicht wird diesem bei seinem 50jährigen Geburtstage oder Doktorjubiläum oder bei sonst einer günstigen Gelegenheit, spätestens in der Leichenrede bescheinigt, daß er niemals an sich gedacht, sondern nur für das Wohl des Volkes oder für die Sache der Menschheit gearbeitet habe; zuweilen stellt sich Einer auch selbst dieses Zeugnis aus, wie Chr. Wolff in einer seiner Vorreden: er habe von jeher eine große Liebe zum menschlichen Geschlecht bei sich verspüret und ihm zu Nutz seine sämmtlichen Werke verfaßt. Ich bin fern davon, dem alten ehrlichen Wolff zu mißtrauen; aber ein wenig zweifelhaft ist mir doch, ob die Sache ganz so einfach war: daß er also zunächst den Nutzen des Menschengeschlechts ins Auge faßte, dann überschlug, womit er ihm dienen könne, und, nachdem er gefunden, daß nichts nützlicher sei, als vernünftige Gedanken, an die Abfassung seiner Schriften ging. Sondern es war doch wohl so, daß es ihn zuerst trieb, über die Sachen zu denken, um für sich selbst Klarheit zu gewinnen; daß dann, nachdem er dies erreicht zu haben glaubte, es ihn keine Ruhe ließ, bis er seine Gedanken deutlich und ausführlich zu Papier gebracht; daß er hierbei gelegentlich einmal mit einiger Genugthuung dachte, wie einleuchtend die Sache gesagt, wie vortrefflich sie seine Leser finden, wie die gelehrten Zeitungen voll Anerkennung

altruistischen Willensantriebe auf Kosten der egoistischen im Vordringen begriffen sind? Von H. Spencer wird es mit großer Zuversicht behauptet (Thats. der Ethik, 14. Kap.). Die menschliche Natur passe sich den Bedingungen des socialen Lebens immer vollkommener an; die kriegerischen Instinkte, dem Naturzustand des Kriegs Aller gegen Alle angemessen, stürben allmälig ab und sociale Instinkte breiteten sich an ihrer Stelle aus; der militärische Typus weiche dem industriellen, dem Typus, der durch die Kooperation erzeugt werde. Er weist ferner auf seine große biologische Generalisation hin, nach welcher die Fürsorge für die nachwachsende Generation immer ausgedehnter und zugleich die Lebensminderung und Selbstaufopferung der elterlichen Generation durch Erzeugung und Pflege immer geringer werde. Er erwartet demnach, der Altruismus werde solche Höhe erreichen, „daß die Fürsorge für das Glück Anderer zum täglichen Bedürfnis werden wird, und daß die niedrigeren, egoistischen Genüsse beständig diesem höheren egoistischen Genuß untergeordnet werden". Da zugleich durch die fortschreitende Kultur die natürlichen Leiden und Entbehrungen aller Art immer geringer werden, so wird der Altruismus mehr und mehr die Form des Mitleids und der Selbstopferung verlieren und die Form der sympathischen Freude annehmen, „eine Freude, welche den Empfänger nichts kostet, sondern eine Gratisbeigabe zu seinen egoistischen Genüssen bildet". Ja, es beschäftigt ihn schon der Gedanke, daß der Geschmack an altruistischen Freuden bei jedermann so groß werden könne, daß er für sich einen zu großen Teil davon in Anspruch nehmen möchte: doch wird die Sorge durch die Betrachtung beschwichtigt, „daß jedermann von einem ungebührlich eifrigen Streben nach denselben schon durch das Bewußtsein abgehalten werden wird, daß auch Andere solche Freuden zu haben wünschen und daß also diesen gleichfalls die Möglichkeit zum Genuß derselben offen zu lassen ist".

Spencer fügt dieser Betrachtung hinzu, er erwarte nicht, daß diese Folgerungen irgendwo erhebliche Anerkennung finden würden, namentlich könne von denen, „die sich zum Christentum bekennen und Heidentum üben", eine Zuneigung zu solchen Ansichten nicht erwartet werden. Auf die Gefahr hin, auch zu diesen gerechnet zu werden, will ich doch meine Bedenken nicht unterdrücken.

Spencer gründet seine Erwartung hinsichtlich der Zukunft, wie es denn allein möglich ist, auf den Verlauf der Entwickelung in der Vergangenheit. Seine Darstellung derselben scheint mir aber an dem Mangel einseitiger Betrachtung zu leiden. Sicherlich zeigt die Menschheitsgeschichte, so weit sie uns vorliegt, fortschreitende Socialisirung; auch wird der Umbildung der Lebensbedingungen eine Anpassung der menschlichen Natur in einigem Maaße zur Seite gehen: sociale Instinkte werden in der That bei civilisirten Völkern stärker sein als bei uncivilisirten. Aber man darf sociale Instinkte nicht mit altruistischer Empfindungsweise verwechseln: jene können in hohem Maaße ausgebildet sein ohne diese; friedliche und dauernde Kooperation kann stattfinden ohne Nächstenliebe, sie kann stattfinden bei hoher Spannung egoistischer Gegensätze, wenn nur die innere und äußere Gegenwirkung gegen den Ausbruch in gewaltthätige Handlungen in gleichem Maaße wächst. Ist wirklich das wirtschaftliche Leben der heutigen Gesellschaft, so stark darin, verglichen etwa mit dem Leben eines Indianerstammes oder einer germanischen Bauerschaft vor 2000 Jahren, die Socialisirung der Thätigkeit hervortritt, an altruistischen Gefühlen reicher? Wenn es der Fall ist, so ist es doch ebenso unzweifelhaft auch reicher an Gefühlen der Feindschaft, des Neides, des Hasses. In jener primitiven Gesellschaft gab es keine Konkurrenz, keine Fälschungen, keinen Betrug, kein Mißtrauen, keine Reibungen zwischen dirigirenden und ausführenden Organen: jeder Haushalt bildete ein im wesentlichen in sich beschlossenes Wirtschaftsgebiet. Je komplicirter die Kooperation, desto zahlreicher die Punkte, an denen Reibung entsteht. Sicherlich, die Individuen haben sich dieser Lage angepaßt, sie sind jetzt geschickter zur Kooperation, als die Individuen, die vor 2000 Jahren lebten: die Germanen, mit denen Marius und Caesar kämpften, wären schwerlich in einer Fabrik oder in einem Amt nach heutigem Zuschnitt zu verwenden gewesen; es wurde aber auch von ihnen nicht verlangt. Wo sind Reibungen heut zu Tage stärker, in einer Kollegenschaft von Beamten, Lehrern, Geistlichen, oder in einer Bauerschaft? wo sind Mißempfindungen häufiger? Es ist wohl niemand darüber in Zweifel. Ich leugne nicht, daß auf der andern Seite auch lebhafte Zuneigung, Achtung, Verehrung, Freundschaft in der ersten Gruppe häufiger sich findet:

Worten zu Grunde richten und einen Eid darauf schwören. Und von mißtönendem, schadenfrohem, haßblickendem, neidischem Hader werden die jammervollen Menschen alle stets umgeben sein." Eine Schilderung der Hölle auf griechischem Boden.

Von hier aus wird nun die christliche Auffassung von dem irdischen Erfolg der Tugend zu verstehen sein. Die Vorstellung, welche das alte Christentum von der Welt hat, in die es eintritt, gleicht ziemlich genau der Schilderung des Hesiod. Man vergleiche damit die Schilderung der griechisch-römischen Welt, welche Paulus im ersten Kapitel des Römerbriefs giebt: „Voll aller Ungerechtigkeit, Hurerei, Bosheit, Habsucht, Schlechtigkeit, voll Neides, Mordes, Haders, Ränkesucht, Ohrenbläserei, Afterreden, gottverhaßt, gewaltthätig, frevelmütig, aufgeblasen, Erfinder des Bösen, den Eltern ungehorsam, unvernünftig, treulos, lieblos, unversöhnlich, unbarmherzig, die Gottes Gerechtigkeit wissen (daß die solches thun, des Todes würdig sind), thun sie es nicht allein, sondern haben auch Gefallen an denen, die es thun." Mit solcher Meinung von der Welt, die sie auch keineswegs verhehlten, in die Welt tretend, konnten die alten Christen freilich nicht erwarten, der Welt zu gefallen: sie mußten Haß und Schmach und Verfolgung voraussehen, die denn auch nicht ausblieb.

Die alten Christen erwarteten noch ein Anderes: das Ende der Welt; sie hatten die Empfindung, daß eine Menschheit von dieser Art nicht länger leben könne und nicht länger zu leben verdiene. Sie werden darin Recht haben: eine Welt, wie sie von Hesiod oder Paulus geschildert wird, könnte ohne Zweifel nicht leben. Da die Welt nicht untergegangen ist, da sogar das ganz Unerhörte eingetreten ist, daß jene Welt, nachdem sie die Mittel der Verfolgung erschöpft hatte, in gewissem Sinne das Christentum in sich aufnahm und bis auf diesen Tag erhalten hat, so wird die Annahme gerechtfertigt sein, daß die Menschheit jenem Bilde nie ganz geglichen hat. Übrigens ist auch das alte Christentum selbst doch nicht überall so hoffnungslos pessimistisch: es kommt doch auch vor, daß die Christen aufgefordert werden gutes zu thun, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen. Und ein andermal wird sogar von der Gottseligkeit gesagt, daß sie zu allen Dingen nütze sei und die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens habe; eine Stelle (Timoth. 4, 8),

die freilich, was die Verheißung dieses Lebens anlangt, im alten Testament weniger überraschen würde.

Hinzuzufügen wäre nun übrigens, daß Leiden und Verfolgung für den Christen eigentlich kein Übel ist; es gehört zu seiner Erziehung zur Vollkommenheit, ja es vermag schließlich seinen inneren Frieden, seine Seligkeit in Gott nicht einmal hier auch nur auf einen Augenblick zu stören. Eben durch die Verfolgung wird ihm die beseligende Gewißheit, daß er nicht von dieser Welt ist, sondern dem ewigen Gottesreich angehört. Und so ist auch für ihn, und für ihn am zweifellosesten, Tugend und Glückseligkeit auf das innigste vereint, ja eigentlich ein und dasselbe, wie denn in dem Wort Gottseligkeit beides in Eins zusammengefaßt wird.

Und so werden wir überhaupt sagen: für den, der die Tugend ganz und gar in seinen Willen aufgenommen hat, ist das Gute thun, auch wenn es dem sinnlichen Menschen einmal hart ankommen sollte, immer das Beseligendste. Von ihm gilt das Spinozistische: beatitudo non praemium virtutis, sed ipsa virtus. Für den dagegen, der das Gute nicht innerlich in seinen Willen aufgenommen hat, der es thut aus Furcht oder Berechnung, kann allerdings eintreten, daß er sich getäuscht fühlt, wenn nun der äußere Erfolg, den er sich von der Ehrlichkeit, der Enthaltsamkeit, der Wohlthätigkeit versprach, nicht überall eintritt; dann erscheint ihm die Tugend als ein untaugliches oder doch unzuverlässiges Mittel zur Glückseligkeit und er bricht in jene pessimistischen Anklagen aus, daß es dem Schlechten gut und dem Guten schlecht gehe. Womit denn freilich doch auch für ihn nicht gesagt ist, daß er nun befriedigter gewesen wäre, wenn er auf krummem Wege das Ziel erreicht hätte, das er auf geradem verfehlt zu haben sich beschwert. Bleibt hiernach der innere Zusammenhang von Tugend und Glück im Grunde doch überall bestehen, so muß nicht minder der Zusammenhang von Schlechtigkeit und Unseligkeit als ein notwendiger angesehen werden. Es mag ein Mensch gedacht werden können, der ohne alle Scheu und Bedenken thut, was die Begierde eben verlangt, und ohne alle Gewissensbisse genießt, was der Erfolg ihm zuwirft, und dem auch der Erfolg das ganze Leben lang treu bleibt: ob er aber in Wirklichkeit vorkommen kann? Jedenfalls dürfte es, wie die Menschen sind, für keinen ratsam sein, den Ver-

auch wirklich religiöser Empfindung zugänglich sind, Männer giebt, deren Leben und Handeln voll von hartnäckiger Verkehrtheit, liebloſem Hochmut, verſteckter Unwahrheit iſt.

Dennoch glaube ich, daß die Anſicht, welche Moralität und Religioſität, Lebensführung und Weltanſchauung als zwei gegen einander ganz gleichgiltige Dinge anſieht, im Irrtum iſt.

Es giebt zwei im tiefſten Grunde entgegengeſetzte Weltanſchauungen. Die eine hat zum Mittelpunkt die Überzeugung, daß das Gute von weſentlicher Bedeutung in der Welt iſt, ja daß die Wirklichkeit durch das Gute und um des Guten willen iſt. Wir können ſie die idealiſtiſche nennen, anknüpfend an den Sprachgebrauch Platos, der die Welt in der Idee des Guten gegründet ſein läßt. Wir können ſie auch die theiſtiſche nennen, wenn wir unter dem Glauben an Gott die Zuverſicht verſtehen, daß das Gute Grund und Ziel der Welt iſt, oder, mit Fichtes Ausdruck, daß die Ordnung der Welt im letzten Grunde eine moraliſche iſt. Aller Glaube an Gott, ſo vielgeſtaltig er auftritt, kann unter dieſer allgemeinſten Formel begriffen werden.

Dieſer Weltanſchauung ſteht eine andere gegenüber, ſie mag die materialiſtiſche oder atheiſtiſche heißen. Ich begreife darunter alle Anſichten, nach denen das Weltprincip gegen denjenigen Unterſchied, den wir durch die Wörter gut und böſe, wertvoll und unwert bezeichnen, abſolut gleichgiltig iſt. Epikur mag ſie repräſentiren. Als Weltprincip werden etwa materielle Atome angenommen; durch zufällige Bewegung kommen dieſelben in die mannigfaltigſten Verbindungen, und bilden die mannigfaltigſten Kombinationen, darunter auch die, welche wir Tiere und Menſchen nennen. In dieſen kommen, außer anderen Ereigniſſen auch die Gefühle von Luſt und Schmerz vor, und hiernach nennen ſie die Dinge angenehm und unangenehm, gut und böſe. Wie alle Verbindungen von Atomen, ſo werden auch dieſe durch den Zufall wieder aufgelöſt, beſtändig ſterben die Einzelweſen, zuletzt auch die Gattung; dann iſt Luſt und Schmerz, das Gute und das Böſe mit einander dahin. Ich glaube nun, daß die Entſcheidung für die eine oder die andere dieſer beiden entgegengeſetzten Weltanſchauungen nicht ohne Beziehung zu der Willensrichtung und Lebensführung eines Menſchen iſt. Ein Leben, das

ſelbſt ideellen Gehalt hat, wird zu der idealiſtiſchen, ein Leben, das ſelbſt auf das Nichtige gerichtet iſt, zu der entgegengeſetzten Weltanſchauung eine natürliche Hinneigung haben. Denn freilich nicht die Weltanſchauung, wie oft gemeint wird, ſondern die Willensrichtung iſt das Ausſchlaggebende. Das Leben beſtimmt den Glauben, nicht der Glaube das Leben. Was für eine Philoſophie man wähle, ſagt Fichte ſehr wahr, hängt davon ab, was für ein Menſch man iſt. Weſſen Leben ein Spiel blinder Triebe und augenblicklicher Begierden iſt, wie ſollte der von der Welt überhaupt größer denken? Jeder urteilt über den Wert der Welt aus dem Wert des menſchlichen Lebens, und über den Wert menſchlichen Lebens urteilt er nach den Erfahrungen ſeines eigenen Lebens: iſt dieſes ein zielloſes Umgetriebenwerden von leeren Augenblicksbegierden, ſo paßt dazu eine Welt, die ſelbſt ein zielloſes Umgetriebenwerden von Atomen iſt: ein nichtiges Leben bringt eine nihiliſtiſche Weltanſchauung hervor. Umgekehrt, wer ſein eigenes Leben mit dauerndem Gehalt erfüllt, wer im Dienſt dauernder Zwecke, großer Ideen lebt, der wird zunächſt für ſein Leben, ſodann für das Leben der Menſchheit, endlich auch für die Welt ſelbſt eine andere Schätzung gewinnen. Das geſchichtliche Leben, dem er ſein Leben eingefügt ſieht, gewinnt ihm Sinn und Bedeutung; er ſieht die Vergangenheit in dem Licht ſeiner Beſtrebungen, alle Guten und Großen lebten für dieſelbe Sache; er hat die Zukunft für ſich, Glaube und Thatkraft ſehen ſtets die Zukunft auf ihrer Seite; zuletzt erſcheint die ganze Wirklichkeit beherrſcht von der Tendenz, eben das herbeizuführen, woran er ſelbſt einen ernſten und rechtſchaffenen Willen ſetzt. So breitet ſich die Empfindung des eigenen Wertes, von der ein Leben erfüllt iſt, über alle Dinge aus.

Die Weltanſchauung, ſo kann man demnach ſagen, iſt, ſofern ſie Werturteile einſchließt und ausdrückt, eine Spiegelung des eigenen Willens; jeder deutet die Erſcheinungen ſo, daß ſie mit ſeiner Willensrichtung zuſammenſtimmen. Wie jedes Leben ſich mit Symbolen deſſen, was ihm lieb und wert iſt, zu umgeben ſtrebt, ſo ſtrebt es ſich auch mit einer Geſammtanſchauung der Dinge zu umgeben, die als ein Symbol auf ſeinen Willen beruhigend und erhebend wirkt. Ein nichtiger Wille findet Beruhigung in einer nihiliſtiſchen Weltanſchauung: eine idealiſtiſche Weltanſchauung hätte für ihn einen

Theorie sei aber nicht selbst eine Theorie. Es bleibe die Frage: was es denn nun mit dem Universum auf sich habe? wie es konstituirt sei? was sein Wesen ausmache?

Oder ist das keine Frage mehr? Ist also ausgemacht, daß die Welt nichts anderes ist, als eine Anhäufung unendlich vieler kleiner Körperchen, die sich zufällig im leeren Raum zusammenfinden und nun, in Wechselwirkung tretend, gerade in diese Gruppirung gekommen sind, die uns die Wirklichkeit zeigt?

Es fehlt nicht an solchen, denen diese Ansicht nicht blos als wahr und wissenschaftlich begründet, sondern fast als selbstverständlich vorkommt; sie findet sich namentlich bei solchen, die, nachdem sie sich von allerlei in der Schule gelernten Ansichten eben befreit haben, nun eiligst einige Aufklärung über die Welt durch schnellen Gebrauch einiger physikalischer und biologischer Lehrbücher zu verschaffen sich bemüht haben. Bei tieferen Denkern und Forschern wird man ihr selten begegnen, überhaupt ist bei solchen die Meinung, daß etwas selbstverständlich sei, nicht leicht anzutreffen. Weder Plato noch Aristoteles, weder Spinoza noch Leibniz, weder Hume noch Kant, weder Schopenhauer noch Hegel, weder Lotze noch Fechner, weder Mill noch Spencer vermochten von der Zulänglichkeit jener Ansicht sich zu überzeugen. Und sie selbstverständlich finden kann man doch in der That nur, so lange man, froh, eine irgendwelche Hypothese ohne Gott zu haben, sie überhaupt nicht näher besieht. Sobald das geschieht, muß doch die Hypothesel vielmehr höchst seltsam und verwunderlich erscheinen. Also die Welt soll bestehen aus unzähligen, absolut selbständigen, nach Wesen und Existenz von einander absolut unabhängigen Urwesen, deren jedes für sich ist und besteht, ohne alle Rücksicht auf alle übrigen? Aber wie kommt es denn, daß thatsächlich alle auf einander Rücksicht nehmen, so sehr, daß nach der Annahme der Physiker jedes Element jederzeit in seinem Verhalten durch die Beziehung zur Gesammtheit aller übrigen bestimmt wird? Denn das bedeutet ja die Behauptung der allgemeinen Wechselwirkung: sie sagt nicht mehr und nicht weniger, als daß die Gesammtheit aller physikalischen Vorgänge nur einen einzigen großen, in sich zusammenhängenden Vorgang bilden. Ist dies thatsächliche Verhalten nicht höchst überraschend bei jener Annahme? Müßte man nicht viel

eher erwarten, daß jedes der Urwesen, wie es absolut selbständig ist, auch absolut selbständig seinen Weg gehen werde, unbekümmert um alle übrigen? Oder werden die Atome durch die Naturgesetze genötigt, sich in einander zu schicken? Aber die Gesetze sind ja selbst nichts anderes, als Ausdruck für das wirkliche Verhalten der Urwesen, nicht ein für sich Seiendes, das sie von außenher bewältigt oder bestimmt. Freilich wie erstaunlich wieder, bei jener Ansicht, daß alle jene Urwesen, die so ohne alle Rücksicht auf einander in die Wirklichkeit gekommen sind, denn sie sollen sich ja blos zufällig darin zusammenfinden, eine solche Gleichartigkeit ihres Wesens und Verhaltens zeigen, daß dasselbe überhaupt durch allgemeine Formeln ausgedrückt werden kann. Müßte man nicht vielmehr eine absolute Verschiedenheit ihres Wesens und Verhaltens a priori für wahrscheinlich halten?

Und wie seltsam, was aus diesen Urwesen alles hervorgeht: kosmische Systeme, organische Körper, Wesen, die fühlen, empfinden, denken. Wie erstaunlich doch, daß durch eine bloße Veränderung der Anordnung jener kleinen Ziegelsteine, aus denen die Welt besteht, derartige Vorgänge entstehen können. Unerwartet, das muß man doch wohl eingestehen, müßte dem Atomisten, der die Welt, wie sie ist, nicht schon vorfand, sondern blos ein Chaos bewegter Atome, unerwartet müßte es ihm kommen, wenn beim Durchprobiren aller möglichen Anordnungen plötzlich Empfindungen und Gedanken als neue Wirklichkeitselemente ihm entgegenträten. Ob er sich nicht am Ende sagen würde: es scheint, daß in den Atomen doch noch ein mehreres steckt, als Ausdehnung und Bewegung? Ob er nicht gar sich entschlösse zu sagen: mit den Atomen, so einleuchtend und nett die Sache anfangs aussah, ist der Bau der Wirklichkeit, wie sie ist, doch nicht auszuführen? es muß auf irgend eine Weise Einheit und Geistigkeit als ursprünglich gesetzt werden; es ist nicht möglich, dieselben als zufällige Ergebnisse des Zusammenkommens von kleinen Ziegelsteinchen zu betrachten?

Wenn man Erwägungen von dieser Art zu Ende führte, käme man vielleicht auf eine Ansicht ähnlich der, die Spinoza mit scharf umgrenzten Begriffen in seiner Ethik dargelegt hat: die Welt oder die Wirklichkeit ist ein absolut einheitliches Wesen, ist eine Substanz; die einzelnen Dinge, die uns zunächst als selbständige sich darstellen,

sind in Wahrheit nur unselbständige Bestimmungen des Wesensinhaltes des einen Allwesens. In einer doppelten Welt von Bestimmungen (Modifikationen) entfaltet sich dasselbe, in einer Welt von Bewußtseinsvorgängen und einer Welt von Bewegungsvorgängen. Die Naturgesetze, die in jeder der beiden Welten, dem Verstande erreichbar, herrschen, sind nichts anderes, als die allgemeinen Formen der Selbstbestimmung des Allwesens.

Wäre Spinoza nicht allzu sehr in seine antitheologische und antiteleologische, mathematische Betrachtungsweise verloren gewesen, so hätte es ihm nicht fern gelegen, jene Anschauung etwa durch folgende Betrachtung zu ergänzen. Da auch die Gesetze der Moral, so gut als die Gesetze der Biologie, Naturgesetze sind, so sind auch sie in der Natur des Allwesens gegründet. Und wenn wir nun sagen dürfen, daß das Wesen des Wirklichen im Menschen seine höchste Entfaltung erreicht — sicher ist es die höchste und reichste Entfaltung derselben, die uns gegeben ist — so scheint es nicht ungereimt, weiter zu sagen: daß die Sittengesetze die höchste Form der Selbstbestimmung des Allwesens darstellen, wenigstens für unsere Betrachtung. In der Natur desselben wäre demnach eine ursprüngliche Tendenz zum Guten begründet. In der That, ich sehe nicht, wie die Behauptung, daß die Wirklichkeit sich indifferent gegen das Gute und Böse verhalte, wie es uns in der Menschenwelt entgegentritt, den offenkundigsten Thatsachen gegenüber aufrecht erhalten werden kann. Es ist ja doch augenscheinlich, daß die Natur voreingenommen ist gegen das Schlechte und Böse, daß die Wirklichkeit gleichsam parteiisch ist zu Gunsten des Guten. Überall ist sie darauf gerichtet, jenes auszumerzen, dieses zu erhalten und zu entwickeln. Gerade durch die neueren biologischen Theorien wird diese Thatsache in das hellste Licht gesetzt; es erscheint nun als Grundgesetz der organischen Welt, was bisher blos für die Menschenwelt erkannt war. Ein Wort des alten Heraklit kommt dadurch zu Ehren: Es nähren sich alle Gesetze von einem, dem Göttlichen. Und Goethe sagt dasselbe:

So im Kleinen ewig, wie im Großen
Wirkt Natur, wirkt Menschengeist, und beide
Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet.

Es ist wahr, in der Entwickelung des Wirklichen kommt auch das Schlechte, Verkehrte und Böse zur Reife; aber doch stellt sich dasselbe nirgend als der Zielpunkt der Entwickelung, sondern als zufällige Abweichung dar. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß es keine positive Antimoral giebt, keine Moralgesetzgebung des Bösen, wie es eine solche des Guten giebt. Das Unsittliche ist, wie der Irrtum, gesetzlos. Alle Wahrheiten fügen sich zusammen zur Einheit des Systems, es giebt kein System der Irrtümer. So ist es auch mit dem Guten und Bösen: jenes schließt sich zur Einheit zusammen, dieses hat, wie Kant einmal sagt, „die von seiner Natur unabtrennbare Eigenschaft, sich selbst zuwider und zerstörend zu sein". Oder, wie Aristoteles dieselbe Sache ausdrückt: für das Vorbeischießen ist kein Ziel gesteckt.

So darf man vielleicht mit Bacon sagen: daß die Philosophie, die zunächst zum Atheismus zu führen scheint, tiefer geschöpft, zu Gott zurückführt.

Freilich nicht alle jene oben genannten Philosophen haben sich mit dieser Weltformel befreundet, obwohl, wenn mich meine Geschichtsansicht nicht täuscht, gegen keine weniger sich ablehnend verhalten haben. Alle dagegen stimmen darin überein, daß die Wirklichkeit keineswegs etwas Einfaches und Selbstverständliches sei; alle sprechen in irgend einer Weise es aus, daß das Universum ein erstaunliches Wunder sei, dessen abgrundtiefes Wesen auch die tiefsten Gedanken der Menschen nicht erreichten. Und Alle drücken, jeder in seiner Sprache, aus, daß es dem Menschen gezieme, mit Ehrfurcht das Unermeßliche und Unerforschliche anzuerkennen.

In der That, man muß wohl sagen, alle wissenschaftliche Forschung, so erstaunlich die Fortschritte sind, die sie in den letzten Jahrhunderten gemacht hat, ist soweit davon entfernt, das große Rätsel des Daseins aufgelöst zu haben, daß es vielmehr vor unseren Augen immer größer und wunderbarer geworden ist. Immer unermeßlicher hat sich die Tiefe, immer unerschöpflicher die Mannigfaltigkeit und Fülle der Gestaltungen des Universums aufgethan. Wie einfach und faßlich lag die Welt noch vor dem Blick des Aristoteles, des Thomas; in welche Abgründe des Unausdenkbaren hat seitdem die Astronomie und Physik geführt; die Millionen von Meilen, Jahren, Schwin-

gungen, mit denen sie rechnen, stellen die Vorstellung überall an den schwindelnden Rand der Unendlichkeit. Vor welche Tiefe von Geheimnissen der Organisation, ihres Werdens und Bestehens, sieht die Biologie sich geführt, seitdem sie das Mikroskop handhaben gelernt und die paläontologischen Untersuchungen in ihren Kreis gezogen hat; in wie unermeßliche Dunkelheit zieht sich jetzt vor dem Auge der fortschreitenden historischen Forschungen das menschheitliche Leben zurück, das vor ein paar Jahrhunderten noch so klar und abgeschlossen zwischen Schöpfung und Gericht dalag! So wenig ist durch die Forschung die Welt in ein durchsichtiges Rechenexempel verwandelt worden! Nicht ans Ende der Dinge führt den denkenden Menschen die Forschung, sondern zur Ahnung und Anerkennung der Überschwänglichkeit des Universums; nicht Hochmut, sondern tiefe und demütige Empfindung der eigenen Kleinheit ist ihre Wirkung auf den, der mit reinem Sinn sich ihr hingiebt. Das ist das Gefühl, in dem Newton und Kant lebten. Auch Goethe ist davon erfüllt; in seinen Sprüchen in Prosa oder den Gesprächen mit Eckermann spricht es überall sich aus: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren".

Dieses Gefühl der Ehrfurcht vor dem Unendlichen, aus dem auch unser Leben quillt und in das es mündet, ist der Boden, in dem die religiöse Auffassung der Dinge ihre Wurzeln hat. Ehrfurcht schließt ein Doppeltes ein, Demut und Zuversicht; Demut, die Empfindung der eigenen Kleinheit und Unzulänglichkeit gegenüber dem Unendlichen, Zuversicht, die Empfindung, daß das Unendliche nicht blos ein äußerlich Übergewaltiges sei, sondern ein solches, in dem das eigene Leben und Streben nicht als ein verlorener Punkt zufällig sich finde, sondern als ein aus ihm Erzeugtes unverlierbar gehegt und getragen werde. Gefühle von dieser Art machen den eigentlichen Herzschlag der Religion aus. Die Vorstellungen, in welche sie sich kleiden, die begrifflichen Formeln, in welche Philosophen und Theologen die Vorstellungen zu fassen suchen, sind das Zufällige und Vergängliche an der Religion. Der Wert der Vorstellungen und Begriffe liegt darin, daß sie als Symbole, in denen das Gefühl gegenständlich wird, Gemeinschaft und Mitteilung des religiösen Lebens ermöglichen: und nur in der Gemeinschaft eines dauernden Volkslebens ist überhaupt Religion

möglich; der Einzelne hat an ihr Teil, wie an Sprache und Dichtung, an Sitte und Recht. Übrigens sind in dieser Absicht begriffliche Formeln nie das Wirksamste gewesen; wichtiger waren stets als Träger und Erreger des religiösen Lebens die symbolischen Darstellungen, welche die Kunst, nach Goethe die Vermittlerin des Unaussprechlichen, hervorbrachte, Bildnerei und Baukunst, Poesie und Musik; endlich die Kulthandlungen selbst, mit denen jene aufs innigste verschmolzen auftreten: alle haben die Aufgabe, die Beziehung des Menschen zum Übersinnlichen und Überbegrifflichen auf sinnlich-sichtbare Weise anzudeuten.

Ich bin der Überzeugung, daß derartige Gefühle zu den unverlierbaren Eigenheiten der menschlichen Natur gehören. Die Formen, in die sich die Sache kleidet, werden auch in der Zukunft sich wandeln, das Wesen wird bleiben. Wie immer wissenschaftliche Forschung die Vorstellung von der Wirklichkeit ausbauen mag, für das religiöse Gefühl wird stets Raum bleiben. Religion wird nie aussterben, sie entspricht zu sehr dem innersten und tiefsten Bedürfnis des menschlichen Gemüts. Es bedarf im Glück, um nicht in Übermut und Verblendung unterzugehen, des Aufblicks zu dem Höheren, in dem es mit Freude und Dank ausdrückt, daß es sein Glück nicht als verdienten Lohn, sondern als freie Gabe hinnimmt. Es bedarf im Untergang seiner Hoffnungen und Pläne des Hinblicks darauf, daß die irdischen Dinge nicht von absoluter Bedeutung sind; es bedarf in der absoluten Ungewißheit aller menschlichen Dinge und der tiefen Unwissenheit über die eigene Zukunft, um nicht einem haltlos umtreibenden Aberglauben anheimzufallen, der Zuversicht, daß, was immer kommen möge, ihm nicht zum Verderben, sondern zum Segen geschickt sei; es ist sicher nicht Zufall, daß, wo dieser Glaube zurückweicht, der Aberglaube sich ausbreitet.

Ich glaube ferner, daß die Gemüter der Besten immer am meisten der religiösen Empfindung geöffnet waren und sein werden. Je reiner und schöner eine Menschenseele sich entfaltet, desto mehr ist sie jenem Gefühl der Ehrfurcht zugänglich, das die Grundlage der Religion ist; je ernster und tiefer sie das Leben nimmt, desto mehr wird sie in Demut erkennen, wie weit sie hinter ihrer ideellen Aufgabe zurückbleibt; je größer und freier die Bestrebungen sind, die ein Leben

erfüllen, desto stärker und lebhafter ist auch der Glaube an den endlichen und definitiven Sieg der guten Sache.

Aber, so möchte man sagen, wie kommt es denn, daß es gegenwärtig so viele ernste, tüchtige und wahrheitliebende Menschen giebt, die nicht nur dem kirchlichen Leben fremd sind, sondern eigentlich Religion in gar keiner Form haben, auch nicht zu haben beanspruchen? Die Thatsache zugegeben — und ich glaube nicht, daß sie sich bezweifeln läßt, — so kann man vielleicht in folgenden Momenten eine Erklärung dafür finden. Die Anlage zur Religion ist nicht bei allen Individuen gleich stark entwickelt. Es giebt Menschen, bei denen der Intellekt oder der Wille ein so starkes Übergewicht haben, daß es zur Entwickelung einer feineren und freieren Gefühlswelt nicht kommt. Von einem französischen Mathematiker wird bekanntlich erzählt, daß er nach der Lektüre eines Dramas von Racine unwillig fragte: was denn damit bewiesen werde? Sein Kopf war so auf Demonstration gerichtet, daß er für nichts anderes Raum und Interesse hatte; auch die Natur, sofern sie nicht Rechenexempel aufgiebt, wird ihm nichts gesagt haben. Andere Naturen sind so sehr von ihren praktischen Aufgaben erfüllt, daß sie für nichts Sinn haben, als was jene erfordern. Es mögen redliche und ernste Männer sein, dennoch werden wir sie nicht für normal entwickelte Naturen ansehen; eine wesentliche Seite des inneren Lebens erscheint bei ihnen verkümmert, die Seite, wodurch die menschliche Natur der Schönheit, der Dichtung, der Freiheit aufgethan ist. Vielleicht kann man nun sagen, daß unsere Zeit Männer von dieser Art besonders zahlreich hervorbringt. Die Arbeitsteilung, die Mechanisirung des Lebens, das Specialistentum, das die Stärke der Gegenwart ausmacht, begünstigt offenbar jene einseitige Entwickelung; ist doch die Beschränkung, um nicht zu sagen, die Beschränktheit, längst für Viele ein Gegenstand des Stolzes. Die alten griechischen Philosophen, die mittelalterlichen Gelehrten, die Forscher des 17. und 18. Jahrhunderts hatten weitere und freiere Beziehungen zum Universum als viele unter den Forschern der Gegenwart, die von Anfang an sich irgendwo eingraben und nun, in ihrem Schacht begraben, von Himmel und Erde nichts mehr sehen. Und eine ähnliche Einseitigkeit mag durch die Hingebung an gewerbliche oder politische Interessen, wie sie die Gegenwart fordert, groß gezogen werden.

Das Leben war früher allseitiger, die Beziehungen zu Menschen und Dingen mannigfaltiger, daher das Gefühlsleben reicher und gleichmäßiger entwickelt.

Dazu kommt aber ein anderer Umstand, ein Umstand, der viel Verwirrung und Unsegen in unser Leben hineinbringt: die vielfachen Widersprüche zwischen dem durch Kirche und Staat geschützten Bekenntnis und unseren wirklichen Überzeugungen. Im Bekenntnis ist manches, was unserem wirklichen Bewußtsein, wenigstens dem der Denkenden und Gebildeten, durchaus fremd geworden ist. Indem nun, wenigstens in der Jugend, von Allen Unterwerfung unter das Bekenntnis als Glaube gefordert und wohl auch abgenötigt wird, ist der Glaube überhaupt in Mißachtung gekommen. Gerade die ernsten und aufrichtigen Naturen werden durch die mehr oder minder gelinde Nötigung, die ja auch nach dem bei der Konfirmation abgeforderten „Bekenntnis“ nicht aufhört, wenigstens für die nicht, die zu der officiellen Welt in Beziehung treten, am meisten abgestoßen. Glaube erscheint ihnen dann in jeder Form als Transaktion mit der Unwahrheit und Lüge. Und um so stärker fühlen sie sich abgestoßen, je mehr durch äußere Rücksichten Anbequemung empfohlen werden mag. So geschieht es, daß solche Naturen gleichsam auf die falsche Seite kommen: ihre eigentliche Natur und innerste Willensrichtung hätte sie einer idealistisch-religiösen Weltanschauung zugeführt; durch die Einmischung äußerer Gewalten mit Bedrohungen und Versprechungen werden sie zu Verächtern und Gegnern. Das kirchliche Bekenntnis erscheint ihnen als das Joch, durch welches der Weg zur Anstellung als dem praemium servitutis führt.

Wenn das Bekenntnis zu Jesu noch einmal in die Stellung zur Welt treten könnte, die es ursprünglich hatte, wenn noch einmal eine Verfolgung über es kommen könnte, dann möchte sich manche unerwartete Wendung zutragen; aus manchem Saulus möchte ein Paulus, aus manchem Gegner und Verächter ein treuer und aufrichtiger Freund werden — und vielleicht würde auch aus manchem vermeintlichen Paulus ein Saulus. Männer wie Carlyle und Mill, wie Samuel Reimarus und David Strauß würden dann der innerlichen und wesentlichen Verwandtschaft ihres Wesens mit dem Propheten von

Nazareth inne werden, während sie jetzt durch das Gefolge, das um seinen Namen sich drängt, zum Abseitsstehen veranlaßt werden.

Was übrigens gegenwärtig in rein theoretischer Hinsicht die wissenschaftlich Gebildeten von dem kirchlichen Wesen am meisten trennt, dürfte das Festhalten am Wunderglauben sein. Seit dem Durchdringen naturwissenschaftlicher Anschauungsweise, die den lückenlosen Kausalzusammenhang der Naturerscheinungen einerseits zur Voraussetzung hat, andererseits mehr und mehr im Einzelnen aufzeigt, sind Wunder Dinge geworden, die für den Intellekt etwas äußerst Abstoßendes haben. Die Theologie, wenigstens die protestantische, fühlt das offenbar: Wunder sind für sie eigentlich eine Sache, der man sich schämt und auf allerlei Weise ledig zu werden sucht, z. B. indem man sie durch exegetische Wegdeutung oder durch rationalistische Erklärung wegschafft. Jetzt dient die sogenannte Quellenkritik, der entschiedenen Stellungnahme zu der Sache sich zu entziehen: man macht eine große Trübung, um ungesehen die enge Durchfahrt zwischen den beiden drohenden Felsen des Ja und Nein zu passiren. — Kann das Vertrauen der Kirche unter denkenden Männern überhaupt wiederhergestellt werden, so ist die entschlossene Aufgebung des Wunderglaubens und aller Bemühungen, ihn wieder glaublich zu machen, hierfür die erste Bedingung.

Vielleicht würde der Entschluß erleichtert, wenn man sich überzeugte, daß Wunder eigentlich nicht der monotheistischen, sondern der polytheistischen Stufe der Entwickelung der Gottesvorstellung angehören: Götter thun Wunder, Gott thut keine Wunder; es ist mit seinem Begriff eigentlich unvereinbar. Gott hat, nach dem kirchlichen Lehrbegriffe, alle Dinge aus nichts erschaffen; seine Kraft ist es auch, die sie im Dasein erhält. Das heißt mit anderen Worten: Gott allein ist ein selbständiges Wesen, die Dinge sind nicht aus sich und bestehen nicht durch sich; oder mit der Formel des Spinoza: Gott ist Substanz und die Dinge sind Modifikationen. Wunder setzen offenbar ein anderes Verhältnis Gottes zur Welt voraus, sie setzen voraus, daß Gott ein Einzelwesen neben anderen Einzelwesen ist, auf die er einen unbestimmten, beliebig groß anzusetzenden Einfluß hat, die aber ihrer Natur und ihrem Dasein nach nicht durch ihn sind. Wunder sind Ausnahmethaten, die voraussetzen, daß die Welt sonst

ihren eigenen Gang geht; sie sind Nothehelfe, wodurch die Dinge von außen zurechtgerückt werden. Ein allmächtiger Gott im Sinne des ersten Artikels, ein Gott, der Wesen und Dasein den Dingen giebt und erhält, ist ein allwirkender Gott, und ein allwirkender Gott kann offenbar keine Wunder thun. Wer mit dem Monotheismus Ernst macht, der kann nicht ohne Widerspruch daneben Gott als Einzelwesen neben der Welt, mit der zusammen er erst das All der Wirklichkeit ausmacht, denken. — Es liegt auf der Hand, daß auch der Versuch, durch theurgische Begehungen aller Art Veränderungen im Weltlauf, Beseitigung von Krankheiten, gutes Wetter, Sieg, Reichtum und dergleichen herbeizuführen, begrifflich mit der polytheistischen Gottesvorstellung zusammengehört.

4. Mit einem Wort gehe ich noch auf das Verhältnis des Unsterblichkeitsglaubens zur Moralität ein. Es ist lange geglaubt worden und wird auch noch gegenwärtig behauptet, daß der Glaube an ein zukünftiges Leben den eigentlichen Schlußstein aller Moral bilde. Wenn mit diesem Leben alles aus wäre, dann wäre Tugend ein leerer Wahn; dann wäre es Lebensweisheit, den Augenblick zu genießen, so gut es geht.

Nach der hier vertretenen Ansicht ist die Moral als Wissenschaft von der Beantwortung jener metaphysischen Frage vollständig unabhängig. Sie würde nicht Ursache haben einen ihrer Sätze zu ändern, ob es nun ein Leben nach dem Tode giebt oder nicht. Die Sittengesetze sind die Bedingungen, auf denen menschliche Wohlfahrt in diesem Leben beruht; die Moral entwirft und begründet dieselben durch rein immanente Betrachtung. Wenn dieses Leben Vorbereitung auf ein anderes Leben ist, so würde sie sagen, so wüßten wir doch auf keine Weise anzugeben, was wir mit Rücksicht auf dasselbe thun könnten, als dieses irdisch-zeitliche Leben mit dem besten, schönsten und reichsten geistig-sittlichen Inhalte zu erfüllen. Und wenn dieses irdische Leben das ganze Leben wäre, so wäre wiederum eben dasselbe ratsam und geboten; ein solches Leben bedürfte auch nicht eines andern gleichsam zur Belohnung des Wohlverhaltens: es wäre sich selber der beste Lohn.

Und ich möchte hinzufügen: auch in pädagogisch-praktischer Rücksicht scheint es nicht ratsam, die Verbindlichkeit oder die Be-

Menschen, abgesehen von jenen grillenhaften Spekulanten, die Fähigkeit, sein Leben und Handeln durch Zwecke und Entschlüsse zu bestimmen. Und daß es solche Fähigkeit im Menschen giebt, daß dadurch eigentlich das Wesen des Menschen selbst ausgemacht wird, darüber ist im Grunde nirgend ein Zweifel. Mögen die Scholastiker für ihren Begriff sich einen irgendwelchen Namen ausdenken, das Wort Willensfreiheit hat seine Bedeutung; gegen die Verdächtigung dieser Sache durch die Verbindung mit jenem Hirngespinnst unter demselben Namen ist entschieden Verwahrung einzulegen.

System der Ethik

mit einem

Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre.

Von

Friedrich Paulsen,

a. o. Professor an der Universität Berlin.

Zweite Hälfte.

Berlin.

Verlag von Wilhelm Hertz.

(Bessersche Buchhandlung.)

1889.

I. Die Pflichten des Einzelnen gegen sich selbst und die individualistischen Tugenden.

Der individualistische Selbsterhaltungstrieb ist auf Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens gerichtet. Er erreicht sein Ziel in der normalen Entwickelung aller natürlichen Anlagen und Kräfte des Leibes und der Seele zu Fertigkeiten und Tüchtigkeiten und in der Bethätigung dieser Fertigkeiten und Tüchtigkeiten in einem durch die natürlichen Entwickelungsstufen sich vollendenden Leben. Es ist die Aristotelische Erklärung der Eudämonie.

Es wäre nun die Aufgabe der Ethik als einer das ganze Leben umfassenden Dialetik, dieses ganze Gebiet ausführlich zu beschreiben und für die Ausbildung und Bethätigung aller Kräfte ein vollständiges System von Regeln und Vorschriften zu geben. Ich beschränke mich darauf, die Gesammtheit der Aufgaben im Umriß darzustellen und auf einige Punkte, die der allgemeinen Behandlung näher liegen, einzugehen. Ich werde zuerst von den allgemeinen Tugenden oder Tüchtigkeiten des Willens handeln, von deren Besitz und Übung die rechtschaffene Führung des Eigenlebens überhaupt abhängt, man kann sie alle unter dem Namen der Selbstbeherrschung zusammenfassen. Sodann werde ich auf die einzelnen Hauptgebiete der Lebensbethätigung kurz eingehen: das leibliche, das wirtschaftliche, das geistige Leben. Die systematische Ausführung dieser Dinge wäre die Aufgabe einer medicinischen Diätetik und einer Privatökonomik, mit ihren der Vielheit der wirtschaftlichen Berufe entsprechenden Zweigen, endlich einer Diätetik des Geisteslebens, die man vielleicht als Bildungsdiätetik bezeichnen könnte. Die Pädagogik, als die Kunstlehre von der allgemeinen vorbereitenden Bildung der Kräfte des jugendlichen Menschen, hätte, mit jenen andern vielfach sich berührend und die Aufgabe teilend, ebenfalls hier ihren Ort.

Erstes Kapitel.

Selbstbeherrschung oder Vernünftigkeit.

1. Selbstbeherrschung ist die Fähigkeit, unabhängig von den augenblicklichen Gefühlsantrieben sein Verhalten und Handeln durch vernünftigen Willen zu bestimmen. Sie ist die Grundbedingung aller moralischen Tüchtigkeit, im besonderen die allgemeine Grundform der individualistischen Tugenden. So wird sie von den Griechen angesehen; sie heißt bei ihnen *σωφροσύνη*, wörtlich Gesundsinnigkeit; Vernünftigkeit giebt vielleicht die Bedeutung des Wortes noch am besten wieder. *Ἄφρων*, unvernünftig oder unsinnig ist der, dem durch Begierde, Zorn, Furcht die Besinnung genommen wird, sodaß er sinnlos handelt, *σώφρων* dagegen, wer auch in schwierigen Lagen bei Sinnen bleibt und vernünftig handelt*).

*) Es ist bekannt, daß keine Tugend bei den griechischen Dichtern und Moralisten einmütiger anerkannt und erhoben wird. Vielleicht täuschen wir uns aber, wenn wir meinen, daß die Anlage zur *σωφροσύνη* in besonderem Maaße dem griechischen Volkscharakter eigen gewesen sei; vielleicht gilt jenes Wort Lessings auch von den Völkern, daß man von der Tugend am meisten rede, die man nicht besitzt und deren Wert man eben durch die Erfahrung ihres Mangels schätzen gelernt hat. Die Griechen waren von Natur mit einer feinen, erregbaren Sinnlichkeit ausgestattet, die sie für alle Art von Spiel und Kunst, Dialektik und Philosophie überaus begabt und empfänglich machte; weniger lag Kraft und Beharrlichkeit in ihrer Naturanlage. So erschienen sie den Römern: gegenüber dem Ernst und der Schwere (gravitas) des eigenen Wesens kamen ihnen die Griechen leichtblütig und beweglich, gewandt und wandelbar vor: die Franzosen des Altertums. Von ihrer Begabung für Politik und Krieg hatten sie eine ganz geringe Meinung. Übrigens hat eben dieser Umstand die Griechen zu den großen Lehrern dieser Tugend gemacht. Die Stoiker sind die Moralprediger der ganzen Welt geworden, direkt oder indirekt. Ihre ganze Moral aber ist Anweisung zur Disciplinirung der Affekte. — Unter den Neueren hat der Arzt Feuchtersleben eine vielgelesene „Diätetik der Seele" geschrieben. Durchaus vortrefflich ist ein kleines Büchlein der Amerikanerin Harriet Beecher-Stowe, der Verfasserin von Onkel Toms Hütte: Kleine Füchse (deutsch bei Bertelsmann in Gütersloh). Zwei gute Bücher aus dem vorigen Jahrhundert sind B. Franklins Selbstbiographie und Campes Theophron. In Jedermanns Hand sind Goethes herrliche Sprüche in Prosa und Versen. Da ich einmal bei der Moralpredigt bin, so nenne ich hier auch noch die warm empfundenen Reden des Amerikaners W. Salter, die von G. v. Gizycki unter

2. Die Selbstbeherrschung nimmt, entsprechend den verschiedenen Seiten des Trieblebens, verschiedene Gestalten an. Als die erste kann man die Mäßigkeit bezeichnen. Sie ist die Fähigkeit, die aus den animalischen Bedürfnissen entspringenden Begierden durch den vernünftigen Willen zu zügeln.

Mäßigkeit (ἐγκράτεια) ist die Vorbedingung der Humanisirung. Das Wesen des Tieres ist blinde Begierde; die Befriedigung derselben erfüllt sein Leben. Der Mensch kommt als animalisches Wesen zur Welt; aber dieses Wesen ist bestimmt, einem höheren, dem geistigen Leben, als Mutterboden zu dienen; und hierfür wird es zubereitet durch die Disciplin der Naturtriebe. Dieselben werden nicht ausgerottet, das wäre Stumpfsinn und zuletzt Tod, aber ihre Befriedigung wird so geregelt, daß sie nicht nur die Entwickelung des höheren Lebens nicht stört, sondern vielmehr ihr dienstbar wird. Bei dem entgegengesetzten Habitus, der Unmäßigkeit (ἀκολασία), findet die Umkehrung dieses Verhältnisses statt: Unmäßigkeit ist nicht einfacher Rückfall in das tierische Verhalten; vielmehr werden die höheren Kräfte und Gaben des Menschen hier in den Dienst der animalischen Begierde gestellt. So bei der Schlemmerei und dem ganzen Kultus des Bauchs: alle Künste der Kultur werden hier zur Erregung und Erfüllung sinnlicher Begierden verwendet. So bei der sexuellen Ausschweifung oder der Vergnügungssucht: eine ganze raffinirte Industrie steht in ihrem Dienst.

Über den Wert und die Wirkung der beiden entgegengesetzten Verhaltungsweisen läßt die Natur der Dinge auch den Kurzsichtigsten nicht im Zweifel. Durch Unmäßigkeit, Ausschweifung, Genußsucht wird zunächst Sinn und Kraft für höhere Dinge vernichtet; Wille und Verstand erschlaffen in der Üppigkeit; endlich wird auch die Sinnlichkeit stumpf und zuletzt ist die Fähigkeit zu genießen selbst verzehrt. Alles passive Genießen hinterläßt Abstumpfung; um dem ermüdeten Organ Lustempfindungen abzugewinnen, werden immer

dem Titel „die Religion der Moral" ins Deutsche übersetzt sind (1885). Die Reden sind in der „Gesellschaft für moralische Kultur" gehalten, die in einer Anzahl von Städten der Union besteht. Die Idee einer solchen Gesellschaft, einer „vereinigten Tugendpartei", ohne Rücksicht auf Nationalität und Bekenntnis, beschäftigte schon B. Franklin (Leben, S. 129 ff. der Reclam-Ausgabe).

stärkere, raffinirtere Reizungen erforderlich, bis endlich die habituelle Stumpfheit des Roué eintritt: die Kräfte des Organismus und damit seine Reizbarkeit sind erschöpft, eine ekle Neige des Lebens übrig. — Mäßigkeit hat die entgegengesetzte Wirkung: sie erhält den ganzen Menschen gesund, kräftig, leistungs- und genußfähig.

Wie jeder Habitus, so wird auch diese Tugend durch Übung erworben. Die Grundlage wird durch eine verständige Erziehung gelegt: wohlgeregelte, angemessene Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse ist das beste Mittel, das Entstehen schweifender Begehrlichkeit zu verhüten. In der ordentlichen Haushaltung wird sich die Sache ziemlich von selbst machen, während die üppige und andererseits die mit der Armut ringende Haushaltung fast in gleich schwieriger Lage sind. J. Locke möchte immer noch Recht haben, daß ein rechtschaffenes Bauernhaus der beste Ort ist, an dem ein Kind aufwachsen kann. Bald kann Anleitung zu freiwilliger Enthaltung in kleinen Dingen hinzukommen: man kann einem Kind nicht zu früh die ersten Lektionen in der großen Lebenskunst geben: dem morgen das heute zu opfern. Dann tritt die Selbsterziehung hinzu. Der Ehrtrieb ist leicht zum Verbündeten der Vernunft gegen die Begierden gemacht. Entbehrungen mit Gleichmut tragen können ist der Tapferkeit so nahe verwandt, daß auch der Knabe den Zusammenhang fühlt; den Begierden nachgeben ist Schwäche und Feigheit. Die griechische Moralphilosophie ist voll vortrefflicher Moralpredigt gerade in dieser Absicht: wie schimpflich, dem Tier, dem Kinde in uns, das voll Bedürftigkeit und Begehrlichkeit ist, gehorchen müssen; wie schön und rühmlich und der Würde des Menschen angemessen dagegen die Freiheit und Unabhängigkeit, welche auch durch Entbehrung und Mangel nicht aus der Fassung gebracht wird. Wer den Begierden folgt, ist den Dingen unterthan: sie ziehen ihn durch Lust und Furcht hierhin und dorthin. Die Götter sind ohne Bedürfnisse, und darum ohne Furcht und Begierde; je weniger Bedürfnisse, desto näher den Göttern. Offenbar spricht hierin eine Empfindung sich aus, die besonders der Jugend zu allen Zeiten verständlich ist. Wenn, wie es in unserer Zeit in weitem Umfang der Fall ist, der Ehrtrieb im entgegengesetzten Sinne wirkt, so ist das eigentlich eine unnatürliche Verbindung. Die Ursache der Verkehrung liegt wohl wesentlich in zwei Umständen. Der

erste ist der Wunsch, zu zeigen, daß man's dazu habe, der andere der Wunsch, zu zeigen, daß man's könne und dürfe. Der letztere ist besonders wirksam in der Jugend. Man hat Angst, für einen Knaben, der noch unter der Rute steht, oder für einen Kopfhänger und Mucker, der sich noch vor dem Teufel und der Hölle fürchtet, gehalten zu werden; die Selbständigkeit des Mannes und die Freiheit des Geistes wird durch demonstrative Übertretung der Gebote bewiesen. Wie der eben konfirmirte Knabe mit Stolz seine Pfeife die Dorfstraße auf und ab zur Schau trägt, so erhält auch die Befriedigung anderer Gelüste Renommirwert; man schämt sich, mit dem Wort Augustins, nicht schamlos zu sein. — Die Reaktion der Flegeljahre gegen den Zwang der Erziehung wird in einigem Maaße wohl überall eintreten. Sie unter uns so akut zu machen, trägt, wie mir scheint, die asketisch-supranaturalistische Moral unseres Bekenntnisses nicht unerheblich bei. Der Typus des Libertins ist, wie der Typus des Pfaffen, eine Entartung, die auf dem Boden des kirchlichen Christentums wächst. Der klassischen Welt war er unbekannt.

Die kräftigste Gegenwirkung gegen die Entwickelung der Begehrlichkeit und Genußsucht ist die Gewöhnung an tüchtige Thätigkeit. Alle gelingende Bethätigung natürlicher Kräfte und Fertigkeiten in Arbeit und Spiel, lehrt Aristoteles, ist mit Lust begleitet. Und diese Lust ist vorzüglicher, als die Lust aus dem passiven Genießen. Sie wird erreicht ohne den Stachel der Begierde. Sie ist unabhängiger von äußeren Bedingungen: das Genießen verzehrt, die Thätigkeit schafft Güter. Sie wird gesteigert durch Wiederholung: während die passive Lust zwar die Macht der Begierde steigert, aber die Fähigkeit des Genießens abstumpft, steigert die Thätigkeit die Fertigkeit; und je größer die Fertigkeit, desto größer die Freude an der Ausübung. Wie überall, so ist nun auch hier das Bessere des Guten Feind: die Lust an der Thätigkeit, namentlich auch an der Bethätigung im Spiel, drängt am wirksamsten die Lust am passiven Genießen zurück.

Die Griechen hatten an ihren gymnastischen und kriegerischen Übungen und Spielen eine kräftige Gegenwirkung gegen die Genußsucht in der Jugend. Da Auszeichnung in denselben mit Ausschweifung und Verweichlichung unvereinbar war, so erhielt hier auch der

Ehrtrieb seine rechte Wirkung. — An kriegerischen Übungen fehlt es auch uns nicht; aber, abgesehen von anderen ungünstigen Bedingungen, unter denen sie stattfinden, kommen sie auch etwas zu spät. Zwischen Schulzeit und Dienstzeit liegt eine lange Zeit leerer Freiheit, die nur zu oft mit Verwilderung und Ausschweifung erfüllt wird. Auch aus diesem Grunde wäre es offenbar wünschenswert, wenn wir allmälig einen Teil der allgemeinen Ausbildung zur Wehrhaftigkeit in ein früheres Lebensalter verlegen könnten. Freilich, in der Form eines äußerlich-staatlichen Zwanges dürfte die Sache nicht kommen; das Übel möchte dann ärger werden, als zuvor; sie müßte kommen durch Umbildung der Volkssitte. Vielleicht erwacht auch bei uns wieder die altgermanische Lust am Kampfspiel. Spuren davon scheinen sich doch vielfach zu regen. —

Eine Bemerkung über das asketische Leben mag sich hier anschließen. Dasselbe ist durch den habituellen Verzicht auch auf den maaßvollen und erlaubten Lebensgenuß charakterisirt. Von den modernen Moralisten wird es in der Regel als Verirrung verworfen. Und in der That scheint sein Princip das reine Widerspiel des Wohlfahrtsprincips zu sein. Die drei Gelübde des Mönchsthums bedeuten den Verzicht auf Reichtum oder materielle Kultur, auf Ansehen und Macht oder ideelle Kultur, endlich auf die Erhaltung der Gattung oder die Möglichkeit menschlicher Kultur überhaupt. — Dennoch ist zweifellos, daß ächte, wirklich durchgeführte Askese nicht Verachtung und Abscheu, sondern vielmehr eine eigene Art von Achtung und Bewunderung erregt, das heißt bei Unbefangenen, auch wenn sie selbst entschiedene Weltkinder sind, wenn sie nur nicht ein Princip zu verteidigen haben. — Wie ist dies zu erklären?

Vielleicht liegt in Folgendem der Schlüssel. Die Neigung zum entgegengesetzten Übermaaß ist natürlich und allgemein; sie fordert von jedem gelegentlich Widerstand und Kampf, und das Unterliegen in diesem Kampf ist nur zu gewöhnlich. Der Mangel an Enthaltungskraft ist für Viele die Ursache des Untergangs. Ein Übermaaß von Enthaltungskraft und Enthaltsamkeit erscheint daher nicht eben als bedrohlich, sondern viel eher als verdienstlich. Und zwar in doppelter Hinsicht: unmittelbar wird Mangel an Enthaltsamkeit der Einen durch das über das notwendig hinausgehende Maaß der An-

hat dich bei einer Beförderung übergangen, man hat dich zu einem Diner nicht geladen: hast du, fragt Epiktet, den Preis bezahlt, den es kostet? Es kostet natürlich Schmeichelei und Aufwartung. So zahle also den Preis, um den es verkauft wird, wenn es dich vorteilhaft dünkt; willst du aber nicht zahlen, nun, bist du nicht unverschämt, wenn du doch nehmen willst? Und hilft die Betrachtung allein nicht, so bleibt noch die Übung, die Askese: enthalte dich, die eigene Eitelkeit und Begehrlichkeit zu brechen, freiwillig auch solcher Dinge, die du hast; in der Übung erstarkt die Kraft; du mußt nur dem Willen Gelegenheit geben, sich in seiner Stärke fühlen zu lernen gegenüber der Begierde. — Vor allem aber, hast du den Neid ausgerissen aus deinem Herzen, das häßliche Unkraut, das Leib und Seele vergiftet und mit stechenden Schmerzen peinigt? Sonst thu es gleich und glaube nicht, daß du für dein Glück schon etwas gethan habest, so lange du das nicht gethan hast.

Und noch Eins, hast du Kinder, erleichtere ihnen die Sache! Es giebt zwei Ausstattungen für das Leben, die eine macht es sicher glücklich, die andere sicher unglücklich. Die erste ist die Gewohnheit, alles Gute, was das Leben bringt, über der Erwartung, alles Schwere darunter zu finden; die andere hält es umgekehrt. Es steht in deiner Hand, womit du dein Kind ausstatten willst. Erfülle ihm alle Wünsche, gieb ihm alles, worauf seine Augen fallen, laß es wählen, was es essen und trinken, was es thun und lassen will, räume alles aus dem Wege, was ihm beschwerlich ist, nimm ihm ab, was ihm Mühe macht, bewundere und rühme in allem seine Tüchtigkeit und Bravheit, kurz, sei ganz Zärtlichkeit und Hingebung: und du darfst gewiß sein, daß es die Welt, wenn es in die Welt tritt, hart und karg finden, unzufrieden und unglücklich sein wird. Willst du das nicht, nun so sei streng gegen dein eigenes Herz und scheue dich nicht, von allen gebildeten Müttern für hart und selbstsüchtig angesehen zu werden.

Ich hörte eine Geschichte erzählen. Es waren einmal zwei kleine Mädchen, die waren gesund und fröhlich und hatten alle Tage den allerbesten Appetit. Die kamen auf Besuch zu einer Tante, die sie sehr lieb hatte und ihnen alles zu gefallen that, was sie ihnen an den Augen absehen konnte. Sie fragte sie vorher, was sie kochen

solle, und wenn das Essen auf dem Tisch stand, was sie am liebsten davon hätten. Es waren noch nicht 14 Tage vergangen, da schmeckte ihnen das Essen gar nicht mehr; die Eine konnte dies, die Andere jenes nicht essen, immer blieb der Teller halbgeleert stehen und jedesmal endete die Mahlzeit mit Verdruß und Thränen. Wie kommt es doch, fragte die Tante, als die Mutter der beiden Mädchen ankam, daß es zu Hause anders geht? Das will ich dir sagen, erhielt sie zur Antwort: zu Hause werden sie nie gefragt, was sie mögen und erhalten nie so viel, als sie wollen.

Glücklich der Mensch, den das Schicksal ebenso hält. Wer jeden Tag die Wahl hat, was er thun und lassen will, wer von allem, was das Leben bietet, so viel nehmen kann, als eben sein Gelüst ist, der wird das Leben bald satt haben. — Also sei zufrieden, daß dir nicht Alles zufällt, was du begehrst; lerne wollen, so rät dir Marc Aurel, nicht daß die Dinge sich richten nach deinen Wünschen, sondern daß deine Wünsche sich richten nach den Dingen.

4. Neben die Mäßigkeit hat griechische Weisheit die Tapferkeit als eine der Cardinaltugenden gestellt. Sie kann erklärt werden als die Fähigkeit, dem Eindruck des Schmerzlichen, Gefährlichen, Furchtbaren durch den vernünftigen Willen zu widerstehen. Ist die Mäßigkeit die Normalfunktion mit Beziehung auf den Genuß, so ist die Tapferkeit die Normalfunktion mit Beziehung auf Gefahr und Schmerz. Wie jene, so können wir auch diese füglich mit dem Aristoteles als eine Mitte zwischen zwei Entartungen konstruiren: Mäßigkeit hält die rechte Mitte zwischen Unempfänglichkeit für sinnlichen Genuß und Zügellosigkeit, Tapferkeit zwischen blindem Davonlaufen und blindem Hineinstürzen in die Gefahr.

Wenn ein Tier sein Leben durch einen feindlichen Angriff bedroht sieht, dann kann man ein doppeltes Verhalten beobachten: entweder bewirkt der Angriff Furcht und treibt zur Flucht; oder er bewirkt Wut und treibt zur Abwehr. Dieses Verhalten ist den Raubtieren, jenes den Beutetieren eigen. Offenbar ist das eine wie das andere der Natur und Lebensweise des Tieres angepaßt: das wehrlose pflanzenfressende Tier ist weder durch seinen Körper noch durch sein Temperament zum Angriff geschickt, es handelt daher im Sinne seiner Selbsterhaltung, wenn es flieht und sich verbirgt; ihm ist die Furcht-

seine persönliche Sicherheit nicht durch eigene Kraft und Tapferkeit zu schützen, er steht unter dem Schutz der Gesetze und der Polizei. Der Indianer trägt beständig sein Leben in seiner Hand. Noch im Mittelalter trug jedermann, wenigstens außerhalb der Stadtmauern, beständig Waffen. Wir haben die Waffen abgelegt, weil wir ihrer nicht mehr bedürfen. Daß wir damit auch an der inneren Gerüstetheit, das Leben mit der Waffe zu verteidigen, eingebüßt haben, ist nicht unwahrscheinlich. Der durchschnittliche Europäer dürfte es an persönlichem Kampfmut als Einzelner mit dem einzelnen Indianer oder Beduinen schwerlich aufnehmen. Auch an Abhärtung bleibt er zurück. Was ihn dennoch so ungeheuer überlegen macht, ist, außer den Kampfmitteln, die Organisation und Disciplin. Diese sind es auch, die in den Massenkämpfen der Kulturvölker den Ausschlag geben. Die persönliche Tapferkeit des einzelnen Soldaten kommt dabei nicht allzu viel in Betracht. Unsere ganze militärische Erziehung ist auch gar nicht darauf angelegt sie zu erzeugen; sie richtet sich auf die Hervorbringung zuverlässiger Disciplin: Gehorsam ist aber bis zu einem gewissen Grade ein der Tapferkeit entgegengesetzter Habitus.

5. Auf Kosten der kriegerischen Tapferkeit gewinnen mit der aufsteigenden Civilisation andere Formen der Widerstandskraft gegen die deprimirenden Affekte an Bedeutung. An erster Stelle ist hier die *Beharrlichkeit* zu nennen. Sie kann erklärt werden als die Fähigkeit, durch vernünftigen Willen, widerstrebenden Gefühlen zum Trotz, Beschwerden und Anstrengungen aller Art, die zur Erreichung eines Zwecks erforderlich sind, auf sich zu nehmen und anhaltend zu ertragen. Man kann Beharrlichkeit die Tapferkeit des *arbeitenden* Menschen nennen. Wie die kriegerische Tapferkeit die Tugend des heroischen, so ist die Beharrlichkeit die Tugend des industriellen Zeitalters. Sie ist es zuletzt, wodurch der Kulturmensch dem kulturlosen so unermeßlich überlegen ist. Der Wilde ist bedeutender augenblicklicher Anstrengung fähig, aber nicht der fortgesetzten Überwindung kleiner Widerstände, worin alle Arbeit besteht. Es liegt mit daran, daß er nicht fähig ist, weitaussehende Zwecke zu fassen. So giebt er, sobald der Augenblicksdrang der Not oder des Naturtriebes nachläßt, dem Gesetz der Trägheit nach, das auch die lebenden Körper beherrscht.

Als eine Seite der Beharrlichkeit kann die *Ordnungsliebe* angesehen werden, die Gewöhnung, alle Dinge in geschäftlicher Regelmäßigkeit zu erledigen: eine sehr schätzbare Eigenschaft, die dem Leben Freiheit und Ruhe verschafft. Die Folge der Unordentlichkeit ist Verwickelung und Verwirrung, die mit Angst und Plage sich rächt. Namentlich die Neigung zum Verschieben wird in dieser Absicht gefährlich; ist, nach dem alten Spruch, nach gethaner Arbeit gut ruhn, so lasten dagegen verschobene Geschäfte mit peinlichem Druck auf der Seele und müssen endlich in Hast und Ungelegenheit unzulänglich ausgeführt werden. Wer eine Viertelstunde zu spät unterwegs ist, hat davon den ganzen Tag Qual und Not.

Mit der Beharrlichkeit ist auch die *Geduld* verwandt. Es ist die Fähigkeit, Schmerzen und Leiden zu tragen, ohne durch sie innerlich überwältigt zu werden. Man kann an ihr eine doppelte Seite unterscheiden: die mehr passive Geduld, welche Leiden ohne Murren und Widerstreben trägt, und die mehr aktive Spannkraft des Gemüts, nach Niederlagen, Enttäuschungen, Verlusten sich wieder aufzurichten und von vorne anzufangen.

Geduld ist die *weibliche* Tapferkeit. In beiden Formen, namentlich in der ersteren, ist sie Frauen mehr als Männern eigen; die Tragkraft für Leiden ist bei ihnen nicht selten in einem erstaunlichen Maaße ausgebildet. Offenbar hängt dieser Zug mit der Naturbestimmtheit der Geschlechter zusammen; Frauen werden in aller Art Leiden mehr geübt als Männer. Der Sinn des Mannes ist auf Angriff und Abwehr gerichtet, darum findet er sich schwerer in das Unabwendbare. Aber auch die aktive Geduld, die elastische Widerstandskraft des Gemüts, ist eine der schönsten und wertvollsten Eigenschaften der Frau. Männer richten sich nach einem erlittenen Schlag schwerer auf. Die Frau findet den Anschluß an das Leben und die Wirklichkeit durchweg leichter wieder; sie beginnt bald wieder zu hoffen und fürchten, zu sorgen und arbeiten; sie hat eine biegsamere Natur, die Kraft des Mannes ist spröder und zerbrechlicher. Auch dem langen und anhaltenden Druck von Mühseligkeiten und Widerwärtigkeiten setzt sie größere Widerstandskraft entgegen; wenn der Mann in Ungeduld zusammenbricht, bewahrt sie ruhigen Gleichmut und selbst

Noch schlimmer als beim männlichen steht die Sache beim weiblichen Geschlecht. Bei jenem läßt sich zur Rechtfertigung oder doch zur Entschuldigung etwa noch sagen, die Gesellschaft, wie sie nun einmal sei, erfordere neben der Handarbeit Kopfarbeit, und zwar so schwierige und komplicirte, daß die Einübung derselben ohne einige Beeinträchtigung der körperlichen Kräfte nicht möglich, die hyperthrophische Entwicklung des Gehirns auf Kosten der übrigen Organe daher als ein Opfer, das der Gesellschaft gebracht werde, anzusehen sei. So könnte jemand sagen, obwohl die Frage bliebe, ob nicht die höhere Ausbildung der geistigen Fähigkeiten mit einer gleichmäßigen Entwickelung der körperlichen vereinbar, und ob nicht leibliche Gesundheit die Bedingung aller gesunden Wirksamkeit überhaupt sei? Aber womit kann es entschuldigt werden, daß in gleicher Weise bei Mädchen die Gesundheit der „Bildung" geopfert wird? Was von den Frauen das spätere Leben verlangt, das ist nicht die Fähigkeit, in drei oder vier Sprachen zu reden, sondern Tüchtigkeit zur Hausregierung und Kindererziehung, Dinge, zu denen starke Nerven und gute Augen sehr viel, Gelehrsamkeit und Sprachen dagegen verzweifelt wenig leisten. Auch die Entschuldigung fällt hier fort, daß die städtische Haushaltung zur Beschäftigung nicht Raum und Gelegenheit biete; für die weibliche Jugend fehlt die Gelegenheit zu Arbeit und Dienstleistung in keinem Haushalt.

Freilich damit sind wir denn an der Wurzel des Übels. Die Arbeit, das heißt die Arbeit mit der Hand ist gemein geworden; die Ehre der gebildeten Tochter würde durch häusliche Dienstleistungen leiden. Dazu sind ja die Dienstboten da. Nicht einmal sich selber bedienen ist fein, geschweige denn Andere. Ich gestehe, daß ich diese Gewöhnung, sich in allem und jedem, großem und kleinem bedienen zu lassen, für eine überaus wirksame Ursache moralischer und physischer Verkrüppelung halte. Sir. J. Lubbock erzählt einmal eine nachdenkliche Geschichte. Eine Ameisenart, die ehedem kriegerisch und stark gewesen war, hatte sich, wie es bei Ameisen vorkommt, eine andere Art unterworfen und zu Sklaven gemacht. Durch die Gewöhnung an das Bedientwerden hat sie zuletzt alle Fähigkeit, sich selbst zu helfen eingebüßt: sie vermag nicht einmal mehr allein zu essen: die Nahrung muß von den Sklaven den Herren in den Mund geschoben werden;

das einzige, was die letzteren noch selbst verrichten, ist: verdauen und sich fortpflanzen. Könnte man nicht beinahe auf den Gedanken kommen, es sei eine satirische Fabel auf die gute Gesellschaft? Wem von klein auf jederzeit Bedienung zur Seite ist, die ihm jede Aufgabe aus der Hand nimmt, der sinkt zuletzt auch in eine ähnliche schimpfliche Hülflosigkeit und Abhängigkeit herab, daß er keinen Schritt thun, keinen Knoten schlingen oder lösen kann ohne fremde Hülfe, eine Abhängigkeit, die denn, so vornehm sie sein mag, doch notwendig zu einer Quelle täglichen Ärgers und Verdrusses wird. Tout notre mal vient de ne pouvoir être seul, sagt einmal Chamfort, ich weiß nicht, ob er dabei auch an die Abhängigkeit von der Bedienung dachte.

Das Vorbild unserer Zeit scheint übrigens auch in diesem Stück das kaiserliche Rom zu sein. „Das Streben", so heißt es bei Friedländer, Sittengeschichte Roms III, 124, „so wenig als möglich selbst zu thun, ja zu denken, wurde bis zur Lächerlichkeit übertrieben. Man wälzte nicht blos die Mühe des Behaltens der Namen von Clienten und Anhängern auf das Gedächtnis der Nomenklatoren ab: es gab auch Leute, die sich von Sklaven erinnern ließen, um welche Zeit sie ins Bad und zur Tafel gehen sollten. Sie sind, sagt Seneca, so völlig erschlafft, daß es ihnen zu viel Anstrengung kostet, sich bewußt zu werden, ob sie Hunger haben. Einer fragte, als er aus dem Bade gehoben und in einen Sessel niedergelassen worden war: sitze ich schon? Hundert Jahre später berichtet Lucian mit Erstaunen und Widerwillen, daß es bei den Vornehmen in Rom Sitte war, sich auf der Straße von voraufgehenden Sklaven benachrichtigen zu lassen, wenn irgend eine Unebenheit oder ein Anstoß zu vermeiden war". (In Rom durfte nämlich auf den engen Straßen bei Tage nicht gefahren werden.) Man sieht, die alternden Römer waren auf dem besten Wege, in den Zustand jener Ameisen herabzusinken.

Friedländer stellt den Sklavenluxus im kaiserlichen Rom mit dem Bedientenluxus des modernen Rußland zusammen; und so mag denn auch ein Bild aus diesem Lande hier Platz finden. L. Tolstoi giebt in jenem Buch, das sein Glaubensbekenntnis enthält (Worin besteht mein Glaube, S. 210), von dem Elend, in dem die vornehme russische Gesellschaft das Glück suche, folgende ergreifende Schilderung.

Tolstoi

daß die Häufigkeit des Selbstmordes in einigem Maaß den Umfang anzeige in dem krankhafte sittliche Zustände bei einem Volk oder in einer Zeit vorkommen; obwohl hier Vorsicht geboten ist und eine Ordnung der Völker nach der Häufigkeit des Selbstmords keineswegs für eine Ordnung nach dem sittlichen Wert oder Unwert gehalten werden kann: man vergesse nicht, daß Indolenz das beste Schutzmittel gegen Selbstmord ist. Aber wenn man auch zugiebt, daß in der Regel Selbstmord als ein Anzeichen von Schuld, sei es eigener, sei es ererbter Schuld, angesehen werden kann, so ist damit noch nicht gesagt, daß der Selbstmord selbst eine neue Schuld ist. Er ist das Bekenntnis eines schuldvollen Lebens, freilich nicht das heilsame Bekenntnis, das den Anfang einer Erneuerung des Lebens bildet, sondern das verzweifelte Bekenntnis der völligen Unfähigkeit zu einem neuen Leben. Aber sofern er doch auch das Bekenntnis ist, daß der Selbstmörder unvermögend sei, das alte Leben fortzusetzen, ist er zugleich ein Anzeichen, daß nicht alle Empfindung für das Gute und Böse erloschen ist. Es sind nicht die eigentlich Verworfenen, die sich selbst das Leben nehmen, sondern solche, die nicht die moralische Kraft hatten, verderblichen Trieben der eigenen Naturanlage und ungünstigen Einflüssen der äußeren Umgebung zu widerstehen, die aber doch so viel Empfindung für das Bessere hatten und behielten, daß sie ihr nichtswürdiges Leben oder ihre schlechten Thaten nicht ertragen konnten. In der eigentlichen Gaunerwelt soll der Selbstmord nicht häufig sein. Nicht die Prostituirten, die von der Schande leben, sondern Mädchen, die mit der Schande nicht leben können, geben sich selbst den Tod.

II. Die Pflichten gegen Andere und die socialen Tugenden.

Siebentes Kapitel.

Mitleid und Wohlwollen.

1. Die Naturgrundlage der socialen Tugenden sind die sympathischen Gefühle und die Triebe, welche in ihnen sich äußern. Sympathisch heißen die Gefühle, welche nicht unmittelbar durch Ereignisse im Eigenleben verursacht werden, sondern gleichsam durch Übertragung aus einem fremden Leben entstehen. Es ist ein allgemeines Gesetz des Seelenlebens, daß Gefühlserregungen die Tendenz haben, von ihrem Entstehungspunkt in einem Individuum sich auf die Individuen, die mit dem zuerst erregten in Berührung kommen, auszubreiten; der Vorgang erinnert an die Erscheinung der Gährung oder an die Ausbreitung von Krankheiten durch Ansteckung. Alle Gefühle zeigen, wenn auch in verschiedener Stärke, diese Tendenz zur Ausbreitung: Freude und Schmerz, Furcht und Hoffnung, Liebe und Haß, Verachtung und Verehrung, fröhliche Ausgelassenheit und ernste Feierstimmung. Und zwar findet durch die Ausbreitung zugleich eine Steigerung der Intensität statt. Die Leidenschaften, welche eine Rede in einer großen Volksversammlung erregt, sind viel intensiver, als diejenigen, welche entstehen, wenn dieselben Personen dieselbe Rede einzeln lesen, oder wenn sie dieselbe von demselben Redner in derselben Weise vorgetragen einzeln hörten, was freilich unmöglich ist, denn auch der Redner vermag zu einem einzelnen Menschen nicht so zu reden, wie zu einer Versammlung. Es ist als ob von jedem fühlenden Punkt in der Versammlung auf jeden anderen die Gefühle reflektirt und in ihm als in einem Brennpunkt gesammelt würden.

Der Empfänglichkeit für die Miterregung entspricht ein tiefes Verlangen des menschlichen Herzens, seine Gefühle von einem zweiten Herzen aufgenommen und wiedergestrahlt zu sehen. Wer sich freut oder leidet, verlangt nach Menschen, die seine Freude oder seinen Schmerz wiederspiegeln; wer liebt oder haßt, verehrt oder verachtet,

strebt seine Empfindung auszubreiten und fühlt es schmerzlich, wenn die Umgebung gleichgültig bleibt. Jedes starke Gefühl treibt dazu, von dem Gegenstand desselben zu reden, um gegen ihn die gleichartigen Affekte in den Hörern hervorzurufen. Die Fortpflanzungskraft nationaler und religiöser Erregungen beruht hierauf.

Der Ausgangspunkt der sympathischen Erregung ist die Blutsverwandtschaft. Am unmittelbarsten und stärksten findet sie statt zwischen Eltern und Kindern, besonders zwischen Mutter und Kind. Ursprünglich ein Wesen, leben sie in gewissem Sinn lebenslänglich ein Leben, wenn auch mit getrenntem physischen Haushalt. Von diesem ersten Verbreitungsbezirk dehnt sich die Miterregbarkeit nach dem Maaß, als die Verwandtschaft empfunden wird, aus über die Sippe, den Stamm, das Volk, die menschliche Gattung, ja zuletzt über die Gesammtheit der lebenden Wesen. Gebärde und Naturlaut sind die ursprünglichsten Ausbreitungsmittel der Gefühle; die animalischen Gefühle werden durch sie übertragen; die komplicirteren und feiner charakterisirten Gefühle und Stimmungen werden durch die Sprache und durch die Ausdrucksmittel der Kunst fortgepflanzt.

Von allen Gefühlen scheint das Gefühl des Schmerzes am leichtesten durch Miterregung sich auszubreiten. Unsere Sprache giebt dieser Thatsache dadurch Ausdruck, daß sie nur für den durch sympathische Erregung verursachten Schmerz, einen besonderen Namen hat: Mitleid ist ein wirkliches Wort; die entsprechenden Wörter: Mitfreude, Mitverehrung, Mitfurcht sind von der Sprache nicht gebildet worden, ein Anzeichen dafür, daß die entsprechenden Gefühle weniger stark hervortreten.

Besonders pflanzt sich Lust oder Freude schwächer und nur unter günstigen Umständen durch Miterregung fort. Die psychologische Ursache wird in folgendem Umstand liegen. Schmerz und Lust rufen bei der Umgebung nicht blos die gleichartigen Gefühle hervor; es liegt in ihnen auch eine Tendenz, die entgegengesetzten Gefühle in dem Zuschauer auszulösen: außer der sympathischen Erregung findet auch eine antipathische Erregung statt. Lust hat eine Tendenz bei denen, die Zeuge derselben sind, Schmerz, und umgekehrt Schmerz Lust hervorzurufen: der Schmerz ist der Neid und die Lust die Schadenfreude. Jeder Mensch vergleicht sich und seine Lage mit der

Anderer; er mißt, da es einen absoluten Maßstab überall nicht giebt, sein Können, Gelten und Haben an dem seiner Umgebung. Fällt die Vergleichung zu seinen Gunsten aus, so empfindet er das ganz ebenso wie einen wirklichen Zuwachs mit Lust, im anderen Falle mit Schmerz. Glück und Unglück eines Anderen hat also eine Tendenz, im entgegengesetzten Sinn auf das Gefühl zu wirken: das Glück des Anderen wirkt deprimirend auf das Selbstgefühl, das Unglück wirkt im entgegengesetzten Sinn.

Es sind bekannte Erscheinungen, sie fehlen in der menschlichen Natur nirgend ganz. Die pessimistischen Moralphilosophen verweilen gern bei ihnen als der eigentlichen partie honteuse der menschlichen Konstitution. In den Widerwärtigkeiten, sagt Larochefoucauld, die unseren guten Freunden zustoßen, ist allemal etwas, das uns nicht mißfällt. Und mit noch mehr Recht kann man zu diesem Satz das Seitenstück bilden: in dem Glück unserer guten Freunde ist allemal etwas, das uns nicht ganz gefällt. Natürlich, was uns hier nicht ganz gefällt, ist, daß das Glück an uns vorübergegangen ist, und was uns dort nicht mißfällt, ist, daß die Widerwärtigkeit nicht uns selber zugestoßen ist. Jemand hat das große Loos gewonnen, er erzählt es seinen Freunden und rechnet ihnen vor, was er mit dem neuen Reichtum zu thun gedenkt: es werden etwas gemischte Empfindungen sein, mit denen sie ihn beglückwünschen, besonders diejenigen unter ihnen, die selbst mitgespielt und eine Niete gezogen haben. Jemand hat ein Examen mit der ersten Note bestanden; er hat Ursache, zu seinen Freunden mit Vorsicht von der Sache zu reden, besonders zu denjenigen, die mit weniger Glück denselben Weg gegangen sind. Umgekehrt, hat jemand Malheur gehabt, ist er als Reiter vom Pferde gefallen, ist er als Redner angegähnt oder ausgelacht worden, hat er in rumänischen Eisenbahnpapieren sich verspekulirt, ist ihm als Schriftsteller von einem Recensenten übel mitgespielt worden, dann braucht er nicht allzusehr besorgt zu sein, durch die Mitteilung der Sache guten Freunden wehe zu thun. Bedauern zwar wird er leicht finden, aber — nun es ist ja bekannt genug, wie wenig das Bedauern der Freunde in solchen Fällen begehrt wird. Nicht als ob nicht ein grimmig bitterer Schmerz durch derartige Zufälle hervorgebracht werden könnte, und als ob nicht auch hier wirkliches Mitgefühl als lindernder

Balsam empfunden würde, aber dem Balsam ist zu leicht etwas von jenem ätzenden Gift beigemischt, das Schadenfreude heißt. Die einzig sichere Form, Teilnahme auszudrücken, möchte die sein, daß man einem, der als lachender Zuschauer daneben steht, einen Schlag ins Gesicht giebt.

Die Erfolge der sympathischen und der antipathischen Gefühlserregung vereinigen sich nun so, daß Mit-Freude und Neid, Mitleid und Schadenfreude durch denselben Anlaß hervorgerufen werden. Mitleid tritt auf in Begleitung einer Hebung des Selbstgefühls, es schmeichelt der Eigenliebe; Mit-Freude tritt auf in Begleitung einer Herabstimmung des Selbstgefühls, oder sollte auftreten: denn der Neid, eben jenes schmerzliche Gefühl der Depression des eigenen Selbst aus Anlaß des Glücks oder der Überlegenheit eines Andern, löscht die Freude aus. Dagegen kann Mitleid mit gleichzeitiger Steigerung des Selbstgefühls zusammen bestehen; eigentliche Schadenfreude löscht natürlich auch das Mitleid aus; aber ganz wohl kann eine wirkliche Regung des Mitleids auf dem Hintergrunde des Gefühls der eigenen Sicherheit, Unverletztheit, Überlegenheit entstehen. Daher ist ächte Mit-Freude selten, wirkliches Mitleid dagegen gar nicht selten.

Aus eben dem Grunde ist die Fähigkeit zur Mit-Freude ein viel sichereres Anzeichen einer reinen und von Selbstsucht freien Natur, als Mitleid. Goethe, sonst nicht eben gewöhnt sich selbst zu rühmen, rühmt sich einmal gegen den Vorwurf, daß er ein Egoist sei, seiner Neidlosigkeit:

> Ich Egoist? — Wenn ich's nicht besser wüßte!
> Der Neid, das ist der Egoiste.
> Und was ich auch für Wege geloffen,
> Auf'm Neidpfad habt ihr mich nie betroffen.

Und die mitleidigen Seelen, die bis auf diesen Tag an ihm mäkeln, daß er nicht genug mit fremdem Leid sich befaßt habe, bedenkt er mit dem Xenion:

> Auf das empfindsame Volk hab ich nie was gehalten; es werden,
> Kommt die Gelegenheit nur, schlechte Gesellen daraus.

In der That, Mitleid besteht mit allen sieben Todsünden zusammen. Vermutlich hat jener Pharisäer seinem Gebet: ich danke Dir, Gott, daß ich nicht bin wie andere Menschen: Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner, laut oder leise auch ein

Sprüchlein des Mitleids hinzugefügt: freilich er thut mir doch wieder leid, der arme Kerl drüben; allerdings er ist selbst Schuld, aber wie leicht ist der erste Fehltritt gethan, wenn man nicht allezeit auf sich Acht hat. — Aller Klatsch, den Medisanceschwestern von Haus zu Haus tragen, wird immer mit dem Tone des Mitleids gesagt und mit der Gebärde des Mitleids gehört. Wie manche sentimentale Weiberseele, die vor Mitleidigkeit nicht eine Raupe zertreten oder ein Huhn schlachten sehen kann, bringt es ohne Umstände fertig, eine Nachbarin durch üble Nachrede auf den Tod zu kränken, oder ihrem Gatten durch tägliche Widerwärtigkeit und Niederträchtigkeit das Leben zu vergiften.

2. Fragen wir nun nach der Bedeutung der sympathischen Gefühle und besonders des Mitleids für den menschlichen Lebenshaushalt, so ergiebt sich offenbar dieselbe Antwort, welche früher auf die Frage nach der Bedeutung der Gefühle überhaupt gegeben worden ist: ihre Aufgabe ist, den Willen im Geschäft der Selbsterhaltung zu leiten. Wie idiopathischer Schmerz als Anreiz zur Entfernung des Übels oder der Störung wirkt, welche das eigene Leben bedroht, so strebt das Mitleid den Willen zur Entfernung der Schmerzursachen im fremden Leben zu bestimmen. Im Mitleid kommt die Solidarität der Gemeinschaften zur Erscheinung: der Kollektivkörper empfindet darin die Störung, welche zunächst ein Glied trifft, als Bedrohung seiner selbst, und wird dadurch angetrieben, im Sinne seiner Selbsterhaltung zu reagiren.

Wie aber überall im Menschenleben Gefühlsantriebe zur Leitung des Handelns nicht mehr ausreichen, sondern der regulirenden Oberleitung der Vernunft bedürfen, so auch das Mitleid; vernunftlos wirkend verfehlt es allzu oft das Ziel. Die sympathischen oder socialen Triebe bedürfen nicht minder als die selbstischen Triebe, um im Sinne der Wohlfahrt zu wirken, der Erziehung durch Vernunft, der Leitung durch Weisheit. Die Tugend, welche so entsteht, die allgemeine Grundform der socialen Tugenden, können wir Wohlwollen nennen und sie erklären als diejenige Willensrichtung und Verhaltungsweise, welche die Wohlfahrt der Umgebung zu fördern tendirt, indem sie Störungen fernhält und günstige Lebensbedingungen herbeiführt.

Im Wohlwollen tritt nun das Mit-leiden gegen das Wohl-thun zurück. Der Wohlwollende und Wohlthätige handelt im Sinne der Verhütung oder Entfernung fremden Leids, ohne daß es hierzu einer jedesmaligen Gefühlserregung des Mitleids bedürfte. Ja, eine gewisse Freiheit von diesen Erregungen, wenigstens eine gewisse Widerstandsfähigkeit des Willens gegen dieselbe, gehört so gut zur Tugend des Wohlwollens, als zur Tapferkeit eine gewisse Widerstandsfähigkeit gegen idiopathischen Schmerz, zur Mäßigkeit eine gewisse Widerstandsfähigkeit gegen die Reizungen der Sinnlichkeit gehört. Ein Beispiel macht die Sache deutlich.

Die Aufgabe des Arztes ist, die leibliche Gesundheit Anderer zu erhalten und Krankheiten zu heilen oder zu lindern. Übt er seinen Beruf lediglich, um sich Ruf und Geld zu verschaffen, so werden wir vielleicht seine Kunst, aber nicht den Menschen loben. Als Menschen werden wir ihn loben, wenn er für seine Kranken auch ein Herz hat. Aber gar nicht wird damit von ihm verlangt, daß er alle die Schmerzen, deren Zeuge er ist oder die er vielleicht selbst verursacht, mit-leidet. Im Gegenteil, eine gewisse Abhärtung gegen das Mit-leiden ist für ihn eine Bedingung wohlthätigen Wirkens: durch das Mit-leiden würde die Klarheit des Urteils, die Sicherheit der operirenden Hand Schaden leiden. Es ist bekannt, daß Ärzte nicht gern ihre nächsten Angehörigen selbst behandeln, weil hier das Mit-leiden die Kunst beeinträchtigt. — Und nicht nur für die sichere Ausübung der Kunst ist die Freiheit von Mitleiden notwendig; sie wirkt auch ganz unmittelbar wohlthätig. Der Arzt tritt in die Krankenstube; mit geschäftsmäßiger Ruhe stellt er seine Untersuchung an und trifft die nötigen Anordnungen, er bemitleidet nicht, er jammert nicht; und gerade diese Ruhe übt den wohlthätigsten Einfluß: es teilt sich davon den Angehörigen und dem Kranken etwas mit; man hat die Empfindung, es sei eine Kraft gegenwärtig, über die das Übel nichts vermöge. Und nun vergleiche man, wie der Besuch von Angehörigen und Freunden wirkt: durch den Anblick des Kranken erschreckt und vom Mit-leiden ergriffen, brechen sie in Weinen und Klagen aus und vermehren das Leid durch Mitleid und Unruhe.

Ganz dasselbe gilt in allen Verhältnissen; eine gewisse Widerstandsfähigkeit gegen das Mit-leiden gehört überall zu den Voraussetzungen hülfreicher Teilnahme an dem Leben Anderer. Eine zärtliche Mutter empfindet doppelt die Schmerzen, die ihr Kind leidet. Es ist gefallen und hat sich weh gethan; sie fließt über von Mitleid. Die Wirkung ist, daß das Kind nun erst recht den Schmerz fühlt, es beginnt erst zu weinen, da es bemitleidet wird, nun kommt es auch sich selbst bejammernswert vor. Und die bleibende Nachwirkung solcher Behandlung ist Wehleidigkeit, keine erfreuliche Ausstattung für das Leben. Eine andere Mutter, die ihr Kind nicht minder lieb hat, bekämpft bei sich den natürlichen Trieb, Gefühle in Thränen und Rührung zu ergießen; sie bleibt ruhig, verbindet die Wunde, wenn es nötig ist, lenkt die Aufmerksamkeit des Kindes von der Sache ab; und siehe da, der Schmerz vergeht wirklich, wenn ihm widerstanden wird und als bleibenden Ertrag bringt das Kind eine gewisse Abhärtung gegen Schmerzen und Störungen davon, die zu den besten Stücken der Ausstattung gehört, welche die Erziehung ins Leben mitzugeben vermag. Seine Kinder lieb haben ist Natur, und weder Tugend noch Kunst, aber Kinder erziehen ist eine große und schwere Kunst; und dazu gehört zuerst die Fähigkeit, die natürlichen Zärtlichkeitstriebe zu beherrschen. Man muß es die Kinder gar nicht merken lassen, wie lieb man sie hat, so sagt ein Spruch alter Erbweisheit, der freilich der Sentimentalität und Eitelkeit moderner Mütter wenig zusagt.

Im Grunde verhält es sich bei jeder Hülfe, die Menschen einander erweisen können, nicht anders: die ruhige, sichere Hand im Zurechthelfen oder Zurechtweisen setzt überall voraus, daß das Leiden nicht den Helfer durch Mit-leiden mitbewältige; in der Armenpflege z. B. wird blindes, vom Mitleid unmittelbar bestimmtes Wohlthun dem Erfolg nach zum Übelthun: es verwöhnt regelmäßig und zieht Ansprüche groß, um dann, erschreckt durch dieselben, in die bekannten Klagen über Undankbarkeit auszubrechen.

Hiernach wäre also zu sagen: das Mitleid ist die natürliche Grundlage für die sociale Tugend des thätigen Wohlwollens, aber keineswegs ist es selbst eine Tugend, noch gar, wie Schopenhauer will, der Maßstab des moralischen Wertes eines Menschen überhaupt. Es bedarf, wie jede Seite des Trieblebens, der Erziehung und Disciplinirung durch die Vernunft, in dem vernünftigen Willen findet es

zugleich seine Erfüllung und seine Schranke: seine Erfüllung, sofern es durch ihn seine Bestimmung erreicht, menschliche Wohlfahrt zu fördern, seine Schranke, sofern seine Äußerung unterdrückt wird, soweit sie schädlich wirkt. Und so wird also gelten, was, in Übereinstimmung mit der Stoa, Spinoza fordert (Eth. IV, 50): der Weise strebt, sich des Mit-leidens zu erwehren und soviel die menschliche Natur zuläßt, wohl zu handeln und sich die ruhige Heiterkeit des Gemüts zu erhalten (bene agere et laetari).

Vielleicht wird diese „Weisheit" bei Frauen öfter als bei Männern angetroffen. Die Tapferkeit im Leiden, die Geduld, eine specifisch weibliche Tugend, befähigt zunächst die eigenen, sodann auch die fremden Leiden mit ruhiger Gelassenheit zu ertragen. Die tüchtige Frau, wie sie vom eigenen Schmerz nicht überwältigt wird, läßt sich auch von fremden Schmerzen nicht überwältigen, sondern ruhig und sicher, thätig und hülfreich, greift sie das Übel an und bewältigt es.

Achtes Kapitel.

Die Gerechtigkeit.

1. Nach der obigen Erklärung lassen sich im Wohlwollen zwei Seiten unterscheiden, die negative und die positive: der Wohlwollende ist bestrebt, Störungen von dem Leben der Anderen fernzuhalten und günstige Bedingungen für ihre Wohlfahrt herbeizuführen. Indem diese beiden Seiten des Wohlwollens als besondere Tugenden gesetzt werden, haben wir die Gerechtigkeit und die Nächstenliebe.

Die Gerechtigkeit als subjektiver Habitus ist näher zu erklären als die Willensrichtung und Verhaltungsweise, welche störende Eingriffe in das Leben und die Interessenkreise Anderer selber nicht übt und auch ihre Verübung von Seiten Anderer nach Möglichkeit hindert. Wenn die Interessenkreise, auf deren Achtung jemand Anspruch hat, sein Recht ausmachen und Übergriffe in dieselben Unrecht sind — auf eine genauere Bestimmung dieses Begriffes komme ich später zurück — so erhalten wir die Pflichtformel der Gerechtigkeit: thu weder

selbst Unrecht, noch dulde, so viel an dir ist, daß überhaupt Unrecht gethan und gelitten werde; oder positiv ausgedrückt: achte und schütze das Recht, fremdes wie eigenes.

Wir fassen zunächst die erste Seite der Doppelformel ins Auge, die Enthaltung von Unrechtthun, welche nicht selten für die ganze Gerechtigkeit genommen wird. Daß man nicht Unrecht thue, pflegt als das Mindeste angesehen zu werden, was die Moral fordert. Doch ist Gerechtigkeit in diesem Sinne keineswegs die leichteste unter den Tugenden, ja vielleicht eine der schwersten, weil sie die demütigste ist und nicht durch Großartigkeit und Glanz der Eigenliebe schmeichelt, wie Großmut, Freigebigkeit oder Tapferkeit. Gerechtigkeit fordert Beschränkung des Selbst durch Unterwerfung unter eine allgemeine Regel. Von Natur ist der Mensch, wie animalische Wesen überhaupt, unbegrenzte und rücksichtslose Begierde, gerichtet auf Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung. Jedes Wesen handelt ursprünglich nach der Maxime: ich bin der Mittelpunkt der Welt, alle Dinge sind Mittel für mich und meine Zwecke. Jeder ist sich selbst der Nächste, ja er ist eigentlich der Einzige, alles Andere ist für ihn und zu ihm. So halten es die Tiere untereinander, so halten wir es mit den Tieren; wir ziehen die letzte Konsequenz dieses Standpunktes, indem wir sie tödten und verzehren, die thatsächliche, aber nicht mißverständliche Erklärung: ich bin Zweck und du bist Mittel.

Nicht viel anders ist das ursprüngliche Verhalten des natürlichen Menschen gegen den Menschen. Das Kind ist am Anfang seines Lebens voll naiver, unbefangener Rücksichtslosigkeit. Es weiß nur von sich, es thut, was ihm wohlgefällt, ohne auf die Folgen seines Thuns für Andere zu merken. Erst allmälig lernt es die Thatsache beachten, daß sein Thun nicht blos für es selbst, sondern auch für Andere Folgen hat; es wird darauf durch die Reaktion aufmerksam, die es durch sein Thun von Seiten Anderer hervorruft. Es nimmt einem andern sein Spielzeug; dieses wird zornig und reagirt dem entsprechend. Man kann beobachten, wie das Kind anfangs einen Augenblick überrascht vor dieser Thatsache steht; erst allmälig wird sie ihm, unter dem Einfluß des eigenen Erleidens ähnlicher Eingriffe und der Ausübung ähnlicher Rückwirkungen, verständlich. Auch die Erziehung hilft die Thatsachen deuten. So wird allmälig ein ge-

den besonderen Verhältnissen sich anschmiegen und darin liegt ihre Schwäche gegenüber der Strafe in der Erziehung; sie hat notwendig etwas von dem mechanischen Verfahren der Natur an sich, die gar nicht auf die Absicht, sondern blos auf den objektiven Thatbestand Rücksicht nimmt. Auch fehlt es dem Richter in der Regel an Mitteln, die Ächtheit der Reue zu erkennen; ein großes Simuliren würde natürlich die Folge des Eingehens auf diese Erwägung sein, wie es in Zucht- und anderen Häusern gedeiht, wo ein reuiges Wesen als Symptom des Wohlverhaltens angesehen wird. Doch giebt ein reuiges Geständnis dem Richter Veranlassung, mildernde Umstände anzunehmen.

3) Ein dritter Gesichtspunkt wäre der folgende: wo immer Personen in dauernden Verhältnissen zusammenleben, als Gatten, Geschwister, Hausgenossen, Verwandte, Nachbarn u. s. f., da wird Jesu Gebot, dem Bruder nicht siebenmal, sondern siebenzig mal sieben Mal zu vergeben, seinen eigentlichen Ort haben. Kleine Zusammenstöße sind bei enger Lebensgemeinschaft überall unvermeidlich. Wer hier in jedem Fall auf seinem Recht besteht, der macht sich und seiner Umgebung das Leben schwer. Ein gewisses Maaß von Verträglichkeit, die alles ins Ganze rechnet und zum Besten kehrt, ist hier absolute Bedingung friedlichen und glücklichen Zusammenlebens. Zum Besten kehren, ein vortreffliches Wort: dein Bruder ist knapp und hängt ein wenig am Geld, sag: er ist sparsam und ein guter Haushalter; er ist geneigt, seine Meinung stark und rücksichtslos herauszusagen, sag: er ist aufrichtig und liebt die Wahrheit; er ist dem Vergnügen, der Geselligkeit mehr ergeben, als du für notwendig hältst, sag: er hat einen fröhlichen und leichten Sinn. Wer nicht zum Besten kehren kann, wer immer die Sache von der schlimmen Seite nimmt, wer sich an allem, was nicht eben ist, reibt, der wird wohlthun, sich nach Möglichkeit dem Leben mit Menschen zu entziehen. Schopenhauer wählte offenbar für sich das Rechte, indem er des Eingehens enger, persönlicher Beziehungen, der Ehe, der Freundschaft, der Kollegialität, sich durchaus enthielt: allein mit sich selber lebend, genoß er eines leidlichen Friedens, wie er ihn in jenen Gemeinschaften unmöglich hätte bewahren können. Rechthaberisch, mißtrauisch und rachsüchtig, wie er war, hätte er sich und seiner Umgebung das Leben aufs Grausamste verbittert.

Wo dagegen kein dauerndes Verhältnis besteht, sondern nur gelegentliche Berührung stattfindet, wie z. B. beim Handelsverkehr, da wird das Bestehen auf seinem Recht viel mehr berechtigt sein. Das Übersehen und Hingehenlassen des Unrechts würde hier leicht mißdeutet werden; es möchte als Zeichen von Unkunde oder von Bequemlichkeit oder von Furcht und Feigheit aufgefaßt werden und wirkte dann als Aufforderung zu wiederholter und umfassenderer Spekulation. Es ist offenbar, daß durch die Großthuerei, welche sich schämt, im Handel und Wandel, namentlich in kleinen Dingen, auf dem Recht zu bestehen, die Neigung zu Prellereien großgezogen wird, die man überall findet, wo große Herren und reiche Leute ihr Geld zu verstreuen pflegen, wie in Badeorten. — Ähnlich kann die Sache im geselligen Verkehr liegen. Die naseweise Unverschämtheit, den frechen Übermut, der sich der Verhöhnung der guten Sitte als Großthat rühmt, mit Kraft und Schärfe zur Rede zu stellen, ist unter Umständen so gut verdienstlich, als Gauner und Schurken der verdienten Strafe zuzuführen.

Doch wird man es auch nicht als allgemein verbindliche Pflicht bezeichnen dürfen, Kränkungen von dieser Art auf jeden Fall zur Rechenschaft zu ziehen. Offenbar ist es nicht blos gestattet, sondern geboten, sein eigenes Interesse hierbei zu Rate zu ziehen. Das Verhalten jenes Engländers in dem obigen Beispiel mag aus einem löblichen Habitus entspringen; daß es in jedem einzelnen Fall vernünftig und pflichtmäßig sei, ist damit nicht ausgemacht. Jemand reist in Rußland; er wird von einem hohen oder geringen Angestellten um ein großes oder kleines Trinkgeld geprellt. Ist es seine Pflicht, die Sache zu verfolgen, auf die Gefahr hin, einen hoffnungslosen und kostspieligen Proceß führen zu müssen oder am Ende ohne allen Proceß selbst nach Sibirien zu wandern? Mir scheint, er könnte doch sagen: es ist nicht meine Aufgabe, die Sitten der russischen Beamten zu verbessern, wenigstens nicht um diesen Preis. Für einen Russen mag die Sache anders liegen. — Und so wird es doch auch nicht Pflicht sein, jede Beleidigung, die mir in der Gesellschaft widerfährt, zu rächen. Ein Gassenjunge macht mir eine Fratze oder wirft nach mir mit Koth; ich darf es doch wohl als ungeschehen betrachten oder mit Epiktet sagen: das geht mich nichts an. Ein Recensent spricht

Übles von mir; es ist doch wohl mein Recht, darüber zu befinden, ob ich ihn darüber zur Rede stellen oder mir das Wort der salomonischen Weisheit gesagt sein lassen will: noli respondere imprudenti ad imprudentiam ejus, ne similis illi fias; ist doch unter Umständen das einfache darüber Hinwegsehen die empfindlichste Strafe. Ein Esel schlug nach mir aus, sagte Sokrates, als er von einem Vorübergehenden beschimpft wurde, und ging ruhig weiter. Unter Umständen kann freilich auch die exemplarische Abstrafung eines solchen Wegelagerers höchst verdienstlich sein, sofern sie nachfolgende Wanderer schützt und ein öffentliches Gewissen auch für dieses Lebensgebiet auszubilden beiträgt.

7. Das Princip der Rechtsbildung. Recht im subjektiven Sinne wurde oben als der Kreis von Interessen bezeichnet, auf dessen Achtung seitens Anderer er einen begründeten Anspruch hat, Unrecht als der störende Übergriff Anderer in diesen Kreis. Es erhebt sich die Frage: aus welchem Princip sind die Teilungslinien, wodurch die Interessen der Einzelnen gegen einander abgegrenzt werden, zu ziehen? Wenn die Lebensbethätigung der Einzelnen völlig selbständig wäre, so daß ein Eingreifen der einen in die andere überhaupt nicht stattfände, wenn die Interessenkreise gegen einander vollständig isolirt wären, dann bestände die Aufgabe des Rechts einfach in der Aufrechterhaltung dieser Isolirung gegen Willkür und Bosheit. Die Sache liegt aber anders. Die Lebensbethätigung jedes Einzelnen greift in die Anderer über und seine Interessenkreise kreuzen sich mit denen Anderer. Mit Hobbes könnte man sagen: ursprünglich, in einem fingirten Naturzustand, hat und macht jeder Anspruch auf alle Dinge und auf unbegrenzte Ausübung seines Willens und seiner Thätigkeit. Da aber der Bereich der Dinge, auf die er wirken kann, begrenzt ist, und da seine Thätigkeiten mit ihren Wirkungen in das Leben Anderer übergreifen, so entsteht hieraus eine Kollision der Interessen und der Thätigkeiten, aus der, wenn jeder einzig und allein bestrebt wäre, seine Interessen zu erhalten und seinen Willen durchzusetzen, der beständige Krieg Aller gegen Alle hervorgehen müßte. Die Rechtsordnung ist das Mittel, wodurch dem vorgebeugt wird: sie beschränkt und bindet einerseits die Thätigkeit oder die Freiheit des Einzelnen, andererseits schützt sie dieselbe; oder mit Hobbes: die

Rechtsordnung besteht darin, daß einerseits jeder sein Recht auf Alles (jus in omnia) aufgiebt, andererseits dafür ein begrenztes und geschütztes Gebiet zurückerhält. Nach welchem Princip nun sind die Teilungslinien zwischen den widerstreitenden Ansprüchen und Interessen zu ziehen?

Als das nächste und natürlichste Princip scheint sich das Princip der Gleichheit zu bieten: Einer ist Einer, die Interessen des Einen sind so viel wert als die jedes Anderen. Es ist das Princip, mit welchem das Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts gegen das historische und positive Recht zu Felde zog. Von der Voraussetzung der natürlichen Gleichheit der Individuen ausgehend, forderte es gleiches Recht für Alle. Die Folgerung wird richtig sein, wenn die Voraussetzung richtig ist: Gleichheit der Natur, der Anlagen und Kräfte, der Neigung und Bestimmung, fordert Gleichheit der Rechte auf Bethätigung der Kräfte und auf die äußeren Mittel zu ihrer Ausbildung und Übung.

Das positive Recht hat sich allerdings nirgend zu diesem Princip der absoluten Gleichheit des Rechts aller Individuen bekannt; und auch die Vertreter des Naturrechts haben schließlich immer gewisse Einschränkungen als selbstverständlich gelten lassen. Nirgend besteht zwischen Erwachsenen und Kindern Gleichheit des Rechts und nirgend wird sie gefordert: Kinder werden zwar von dem heutigen Recht überall als Träger von Rechten, z. B. von Eigentumsrechten, anerkannt, aber die Ausübung wird ihnen vorenthalten, und ebenso ist ihre persönliche Freiheit den einschneidendsten Beschränkungen unterworfen. Nicht minder zeigt das positive Recht überall Unterschiede des Rechts zwischen den Geschlechtern: die Frauen erscheinen in der Ausübung mancher Rechte verkürzt, wenigstens die verheirateten, und andere sind ihnen fast ganz entzogen, wie die öffentlichen Rechte. Von einigen der neuesten Vertreter des Naturrechts wird nun allerdings die Aufhebung der Rechtsunterschiede zwischen den Geschlechtern gefordert: es wird für die Frauen volle Rechtsgleichheit im Privatrecht und im öffentlichen Recht in Anspruch genommen. Und freilich kann man auch sagen: die bisherige Entwickelung hat sich in der Richtung auf Ausgleichung bewegt. Doch erscheint es gegenwärtig den Meisten, und zwar den Frauen wohl nicht weniger als den

Neuntes Kapitel.

Die Nächstenliebe.

1. Die Nächstenliebe, welche wir als die positive Seite des Wohlwollens bezeichneten, können wir erklären als die Willensrichtung und Verhaltungsweise, welche fremde Wohlfahrt durch thätige Teilnahme zu fördern bestrebt ist. Es ist das große Gebot des Christentums. In dem letzten Gericht wird über den Wert der Menschen darnach entschieden, wie sie dies Gebot erfüllt haben. Ich bin hungrig gewesen, so wird der Herr sagen zu denen zu seiner Rechten, und ihr habt mich gespeiset, ich bin durstig gewesen und ihr habt mich getränket, ich bin ein Fremdling gewesen und ihr habt mich beherberget, ich bin nackt gewesen und ihr habt mich bekleidet, ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht, ich bin gefangen gewesen und ihr seid zu mir gekommen. Noch dreimal wiederholt sich in stereotypen Formeln die Aufzählung dieser Werke der Barmherzigkeit — durch Schlichtheit und Größe die gewaltigste Predigt.

Einfach und faßlich erscheint das Gebot, so daß über seinen Sinn kein Zweifel stattfinden kann. Und dennoch, wenn man genauer zusieht, liegt die Sache nicht so einfach. Es begegnet mir ein Hungernder oder kommt zu mir, was soll ich thun? — Ihm geben, wenn du hast. — Gut. Es kommen ihrer zehn und hundert, soll ich jedem geben, geben, bis ich selbst nichts mehr habe? Und soll ich nicht warten, bis sie kommen, sondern sie aufsuchen? Ich höre, mein Nachbar liegt krank und im Elend; ich suche ihn auf, helfe ihm und tröste ihn, so gut ich vermag. Soll ich weiter gehen? soll ich Kranke und Elende überall erfragen? ich bin gewiß, daß ihrer in dieser Stadt jederzeit Hunderte sind, denen Hülfe und Zuspruch notthäte; soll ich stets von einem zum andern unterwegs sein? Und was soll inzwischen aus meinen Angelegenheiten werden? Soll ich sie ruhig liegen lassen, um immer nach Anderen zu sehen? Es giebt Hunderte von Familien in dieser Stadt, denen durch Rat und That, durch ein Darlehen oder Geschenk geholfen werden könnte, daß ihr Leben in sichere Bahn käme: soll ich immer und überall da sein, mich erkundigend und ratend und helfend? Ist das der Inhalt des Gebots der Nächstenliebe?

Es ist leicht zu sehen, daß in diesem Falle für mich und meine Angelegenheiten niemals Zeit und Kraft übrig wäre. Damit aber würde das Gebot zu einem sinnlosen, das sich selbst aufhöbe. Wäre es Pflicht, immer und überall zuerst Anderer Angelegenheiten sich anzunehmen, ehe man den eigenen sich widmete, so würde die vollkommene Erfüllung des Gebots durch Alle zu einer vollkommenen Verwirrung aller menschlichen Dinge, zu einer Art Austausch der Lebensaufgaben führen. Wenn jeder, nach dem Gebot Jesu an den reichen Jüngling, sein Gut verkaufen und den Erlös den Armen geben wollte, so würde ja die Folge ein beständiger Kreislauf der Güter sein, oder vielmehr, es würde dann niemanden mehr geben, der kaufen und nehmen wollte: Das Gebot, als allgemeines gesetzt, hebt sich selbst auf. Es setzt voraus, daß es Andere giebt, die, unbekümmert um das Gebot, kaufen und erwerben und nehmen wollen.

Es muß also jenes Gebot, um als ein allgemein geltendes Moralgesetz möglich zu sein, gewisse Beschränkungen oder nähere Bestimmungen in sich aufnehmen. Vielleicht lassen sich dieselben aus folgenden Gesichtspunkten entwerfen.

Die Pflicht, fremder Wohlfahrt sich anzunehmen, wird zunächst begrenzt durch die Pflichten, die aus dem Eigenleben erwachsen. Die erste Aufgabe, die einem jeden gestellt ist, ist die: die Anlagen und Kräfte, welche ihm Gott oder die Natur verliehen hat, in einem reichen, schönen und guten Leben zu entwickeln und zu bethätigen. Sein eigenes Leben ist der Acker, der in besonderem Auftrag einem jeden zum Anbau übertragen ist; hierfür ist er auch besonders befähigt, indem seine Neigung und seine Einsicht von Natur hierauf zuerst gerichtet sind. Was ihm selber gut ist, weiß im Grunde jedermann doch besser, als was irgend einem Anderen gut ist. Die Sorge um fremde Wohlfahrt darf also die Erfüllung dieser nächsten Aufgabe nicht hindern.

Ohne Zweifel werden wir in unserem wirklichen Verhalten und Urteilen durch diesen Gesichtspunkt bestimmt. Wenn ein von Natur reich begabter junger Mann, durch jene Forderung im Evangelium erschreckt, sein kleines Erbe verkaufte und es den Armen gäbe, seine Studien verließe und hinginge, in den Häusern oder den Spitälern Kranke zu pflegen, so wenig er hierzu auch besonderes Geschick und

Neigung hätte: so würden wir das nicht billigen; wir würden seine Aufopferungsfähigkeit und Demut loben, aber sein Verhalten würden wir nicht loben und es nicht Anderen als Beispiel vorstellen; sondern wir würden sagen: er hätte seine Anlagen besser verwerten können und sollen. Hätte er seine Studien ruhig fortgesetzt, und wäre er ein tüchtiger Arzt, Seelsorger, Lehrer geworden, so wäre sein Eigenleben reicher und schöner geworden und er hätte auch Anderen mehr leisten mögen. Und so muß man nun doch überall sagen: ein jeder ist und leistet Anderen am meisten, wenn er aus sich das Beste macht: Rafael, Goethe, sie sind der Menschheit, was sie ihr sind, doch eben dadurch geworden, daß sie ausgebildet haben, was in ihre Natur als besondere Begabung gelegt war. Wenn die Rose selbst sich schmückt, schmückt sie auch den Garten.

Die allgemeine Aufstellung wird keinem Bedenken unterliegen. Die Schwierigkeit liegt in der Anwendung der Regel auf die konkreten Verhältnisse: ist diese oder diese bestimmte Leistung für Andere mit der Erfüllung meiner persönlichen Lebensaufgabe verträglich? Mein Bruder, mein Freund erkrankt, ich widme ihm meine Tage und Nächte ohne Bedenken. Aber er bleibt dauernd siech, er wird von den Ärzten in ein anderes Klima geschickt, soll ich, darf ich ihn begleiten? meine Ausbildung, meine Wirksamkeit ihm opfern? Das kann nicht aus allgemeinen Pflichtformeln, sondern nur aus der Erwägung der konkreten Verhältnisse entschieden werden; wird schließlich entschieden nicht durch Gründe, sondern durch das Herz; und im allgemeinen werden wir geneigt sein, dem, der mehr dem Herzen als den Gründen in diesen Dingen folgt, unseren Beifall zu schenken. Wir bewundern den Heldenmut einer Frau, die sich entschließt, ihrem Mann in die Einsamkeit, in die Verbannung, in die Gefangenschaft zu folgen. Wir bewundern die barmherzige Schwester, die ihr Leben hingiebt und alles hinter sich läßt, um am Krankenbett fremden Menschen Tage und Nächte zu dienen; wir werden sagen: durchaus sei es möglich, daß diese Natur in dieser Thätigkeit die in sie gelegten Gaben, ein warmes Herz, eine geschickte und weiche Hand, einen tröstlichen Mut, auf das Vollkommenste entwickele und bethätige und so auch sich selbst den reichsten und schönsten Lebensinhalt gewinne. Aber andererseits werden wir uns hüten zu tadeln, wenn jemand

in gewissenhafter Erwägung zu einer anderen Entscheidung kommt. Eines schickt sich nicht für Alle.

Eine zweite Begrenzung oder nähere Bestimmung erwächst der Pflicht, fremder Wohlfahrt sich anzunehmen, durch die Rücksicht auf die Selbständigkeit des Anderen. Meine Thätigkeit für ihn darf nicht seine Selbstthätigkeit hemmen oder lähmen, sonst hört sie auf wohlthätig zu sein, sie kann dann, trotz guten Willens, geradezu zur Übelthat werden; denn Selbstthätigkeit ist eine wesentliche Bedingung eines gesunden und normalen Lebens. Das Ziel jeder Hilfe ist eigentlich, sich selbst überflüßig zu machen. Die Sache ist überall deutlich, wo es sich um zusammenhängende und dauernde Fürsorge handelt. In der Erziehung haben wir die ausgedehnteste und planmäßigste Sorge für die Wohlfahrt Anderer; sie wird ganz von der Rücksicht geleitet, den Zögling dahin zu führen, daß er die Sorge für sein Leben und seine Wohlfahrt selbst in die Hand nehmen kann. Wir würden eine Mutter unvernünftig nennen, die der Bitte des Kindes, ihm seine Schulaufgaben zu machen, nicht widerstehen könnte, wir würden einen Vater nicht loben, der seinem heranwachsenden Sohne die Aufgaben, die ihm das Leben allmälig zu stellen beginnt, jederzeit aus der Hand nähme, um sie für ihn zu lösen. Nicht Aufgaben nehmen, sondern geeignete Aufgaben stellen, das ist ja recht eigentlich das Werk des Erziehers. — In keinem menschlichen Verhältnis ist die Aufgabe der Wohlthätigkeit eine wesentlich andere: ihr eigentliches Ziel erreicht sie überall dann, wenn es ihr gelingt, dem Anderen auf die eigenen Füße zu helfen, so daß er nun durch eigene Kraft seinen Weg gehen kann. Das wird namentlich auch die Absicht aller wirtschaftlichen Unterstützung sein: die Bedürftigkeit der Hülfe beseitigen, nicht sie erhalten, ist die Aufgabe.

Endlich giebt es eine dritte Grenze oder vielmehr nähere Bestimmung der allgemeinen Pflicht der Nächstenliebe: es ist die durch die besonderen Pflichten gegen besondere Nächste. Jedermann steht in Verhältnissen zu Personen, die besondere Ansprüche an sein Wohlwollen und seine hülfreiche Teilnahme haben, zu Kindern und Eltern, zu Verwandten und Freunden, zu Dienstboten und Arbeitern, zu Nachbarn und Hausgenossen. Diesen wird, was er an Kraft und Mitteln, Anderen hülfreich sich zu erweisen, besitzt, in erster Linie ge-

daß reines und selbstloses und andererseits vernünftiges und wirklich wohlthätiges Wohlwollen auch nicht oft gefunden werde. Vielleicht ist Undankbarkeit genau so häufig, als selbstsüchtige und unvernünftige „Wohlthätigkeit". Wenn die Affenliebe zärtlicher Mütter mit Undank gelohnt wird, so sollte sie darin den gebührenden Lohn für das Verziehen erkennen: es verdient keinen anderen, die „Zärtlichkeit" hat ihren Lohn dahin, denn was anders hat sie gesucht, als Befriedigung des eigenen Triebes? Wenn ein täppischer und zudringlicher Gönner verlassen wird, wenn er nichts mehr zu gewähren hat oder nicht mehr gebraucht wird, was hat er anders verdient? Der Vorwurf des Undanks von seiner Seite hat, wie Rousseau einmal fein sagt, gerade so viel Recht, als wenn ein Fischer dem Fisch seine Undankbarkeit vorhielte, daß er den Köder gefressen, aber den Angelhaken nicht verschluckt habe. Weshalb es auch immer unsinnig ist, wenn Völker sich gegenseitig Undankbarkeit vorwerfen.

Vielleicht kann man also sagen: rechtschaffene Dankbarkeit ist genau so häufig als ächtes und rechtschaffenes Wohlwollen ist. Wirklich selbstlosem Wohlwollen, das nicht auf Dank aus ist, wird der Dank nicht leicht fehlen. Das zeigt sich namentlich in allen dauernden Verhältnissen, die auf Wohlwollen gegründet sind: der rechtschaffenen, tüchtigen Fürsorge folgt pietätvolle Anhänglichkeit als ihre nächste natürliche Wirkung. Eltern, die ihre Kinder zu ehrlichen, tüchtigen und wahrhaften Menschen erzogen haben, wird man nicht leicht über Undank klagen hören; Lehrern, die ihren Beruf, Menschenseelen zu bilden, mit Treue und Ehrfurcht erfüllen, wird die anhängliche Ehrfurcht der Schüler nicht fehlen; eine Obrigkeit, die vor ihrem hohen Beruf, die Gerechtigkeit auf Erden zu verwalten, Achtung hat, darf des Gehorsams und der Treue der Unterthanen sich versichert halten.

5. Das Wohlwollen hat zunächst seinen Ort im Verhältnis des Einzelnen zum Einzelnen. In einer neuen Gestalt erscheint es als Anhänglichkeit und Hingebung für Kollektivwesen. Hierüber füge ich noch ein Wort hinzu.

In drei Grundformen erscheint die wohlgesinnte Zuneigung (*εὔνοια*) gegen Gesammtwesen, wenn wir von dem Familienverband absehen, wo die Zuneigung doch noch wesentlich an die einzelnen

Personen geknüpft ist: als Liebe zur Heimat, als Vaterlandsliebe und als Hingebung für die Menschheit.

Das Band, welches uns mit diesen Kollektivwesen verknüpft, ist aus vielen Fäden gesponnen. Es findet sich darin zunächst Anhänglichkeit und Pietät gegen einzelne Personen. Diese geht aber dann von den Einzelnen auf die Gesammtheit über, als deren Glieder und Vertreter sie sich darstellen. Durch Eltern und Voreltern, durch Geschwister und Gespielen, durch Freunde und Nachbarn sind wir mit der Heimat und den heimischen Menschen in Dankbarkeit und Liebe verknüpft. Die Erinnerungen an Freude und Leid, an Spiel und Traum der Kindheit, an Hoffen und Sehnen der Jugend sind verschlungen mit der heimischen Erde und dem heimischen Himmel; die heimische Art ist vom heimischen Land nicht abtrennbar. So ist das Herz mit tausend Fäden an die Heimat geknüpft; je ferner sie ist in Raum und Zeit, desto näher ist sie dem Herzen, desto stärker geht der Zug der Gedanken dahin. — Durch die Heimat sind wir mit dem Volk und Vaterland verbunden; Einheit des geistigen Lebens, wie sie in der Sprache unmittelbar erscheint, Einheit des geschichtlichen Erlebens, Einheit der Verehrung gegen die Helden und Führer des Volkes in Kampf und Streit wie im friedlichen Werk verbindet die Volksgenossen zu gleichem Empfinden und Fühlen, Denken und Glauben. Das Volksleben ist der Boden, in dem das Eigenleben wächst, aus ihm saugt es, was es an Leben und Kraft, an geistiger und sittlicher Tüchtigkeit besitzt. Darum ist es durch unzerreißbare Bande der Dankbarkeit, der Verehrung, der Liebe und Anhänglichkeit mit ihm verknüpft. Dazu kommt der Stolz: gemeinsame Ehre verbindet den Einzelnen mit der Heimat und mit dem Volk; sie bleibt auch da noch wirksam, wo das Band der Liebe zertrennt ist. Der Verbannte, der mit Groll und Geringschätzung die Heimat verläßt, in der Fremde wird er inne, daß er innerlich von ihr nicht los kann; am Fremden kommt ihm der Wert des Heimischen, das auch er als unverlierbare Ausstattung mitnahm, zum Bewußtsein. Die Achtung vor dem eigenen Volkstum kehrt zurück und lockert den Boden für neue Empfindungen der Anhänglichkeit und Liebe. — Durch Heimat und Volk endlich ist der Einzelne mit der Menschheit verbunden. Indem das Volk in seinem geschichtlichen Leben die großen geistigen

Güter der Menschheit in sich aufnimmt und auf eigentümliche Art sich aneignet, empfängt auch der Einzelne Teil an dem Leben der Menschheit und fühlt mit dankbarer Freude seine Zugehörigkeit zu dem großen Ganzen des Geistes- und Gottesreiches.

Wir sind gewöhnt, unter diesen Beziehungen die zu dem eigenen Volk als die wichtigste anzusehen, und sie wird es auch sein. Das innere Verhältnis des Einzelnen zu seinem Volk pflegen wir Patriotismus zu nennen und diesem unter den Tugenden eine hohe Stelle anzuweisen. Das Wort ist noch jung, es ist erst im vorigen Jahrhundert aus dem Französischen entlehnt, ein Anzeichen, daß auch die Sache in dieser Gestalt noch nicht alt ist. Luther würden wir wohl kaum einen Patrioten nennen. Er hatte ein überaus lebhaftes und kräftiges Volksgefühl; er lebte und webte in deutschem Wesen, und zwar mit vollem Bewußtsein; aber von seinem Patriotismus zu reden würde, nach meinem Gefühl wenigstens, dem Sprachgebrauch widersprechen. Warum? Patriotismus, das Wort und die Sache, sind erst mit dem modernen Staat aufgekommen, und die Beziehung zum Staat ist ihnen wesentlich; die Hingebung an die Zwecke des Staates macht eigentlich den Begriff des Patriotismus aus.

Es wird nicht zu läugnen sein, daß damit das Verhältnis etwas einseitig gefaßt ist. Der Staat ist nicht das Volk, der Staat ist überhaupt nicht ein Wesen, eine Substanz, er ist eine Einrichtung, eine Funktion. Eine Einrichtung kann man schätzen, vortrefflich finden, man kann stolz darauf sein, aber man kann sie nicht eigentlich lieben; lieben kann man nur ein Wesen, lieben kann man ein Volk. Und es kann nun jemand sein Volk lieben und für sein Volk leben, ohne daß es eben der Staat ist, für den er lebt. Ja es kann eine gewisse Gleichgiltigkeit und selbst Entfremdung gegen das Staatswesen mit ächter und treuer Anhänglichkeit an das Volk zusammen bestehen; Goethe war gewiß ein rechtschaffener Sohn seines Volkes und hing mit seinem ganzen Wesen an deutschem Wesen, aber für den deutschen Staat hatte er nur mäßige Teilnahme, wie ihm von Patrioten oft genug ist vorgehalten worden.

Die einseitige Auffassung der Beziehung des Einzelnen zu seinem Volk hängt augenscheinlich mit der gegenwärtigen Zeitlage zusammen. Das geschichtliche Leben der europäischen Völker, wenigstens wie es in

ihrem Selbstbewußtsein sich darstellt, steht zu dieser Zeit in dem Zeichen der Nationalitätsidee. Die Herstellung nationaler Staaten ist seit zwei Menschenaltern Gegenstand der leidenschaftlichsten Bestrebungen. Mir liegt völlig fern den Wert dieser Bestrebungen leugnen oder verkleinern zu wollen, der Staat ist die natürliche Daseinsform eines Volkes als solchen, ein Volk ohne Staat ist in Gefahr auch sein Volkstum zu verlieren und insofern darf auch kein Einzelner gegen den Staat überhaupt gleichgiltig sein. Aber die einseitige Auffassung von dem Verhältnis des Einzelnen zum Volke bahnt gewissen Entartungen den Weg, die früheren Zeiten fremder waren. So ist es jetzt nichts Ungewöhnliches, daß der Patriotismus zum Aushängeschild des Parteifanatismus wird; das Gefolge der regierenden Partei oder des regierenden Ministeriums rühmt seinen eigenen Patriotismus und beschimpft alle Gegner mit dem Vorwurf unpatriotischer Gesinnung. Ebenso wird der Patriotismus zum Deckmantel für Nationalfanatismus; Nationalhochmut und Fremdenhaß nehmen für sich jenen Namen allein in Anspruch und beschimpfen jeden, der nicht einstimmt, als Reichsfeind. Wenn der Patriotismus in dieser Richtung sich weiter entwickelt, dann wird er zu einer krankhaften Entartung, von der dem Leben der europäischen Völker schwere Gefahren drohen. Richten sich die Instinkte dieser Völker, die durch ihre ganze Geschichte und Weltlage auf das Zusammenleben angewiesen sind, immer mehr auf gegenseitige Zerfleischung, dann werden sie, nach dem Worte des Apostels, mit einander verzehret werden. Und man sage nicht, für das einzelne Volk sei es eine Notwendigkeit, angesichts feindseliger Nachbarn, derartige „patriotische" Gefühle großzuziehen. Oder sind etwa Nationalhochmut und Haß und Mißachtung gegen die Nachbarvölker, wenn auch nicht Tugenden, so doch nützliche Eigenschaften im Kampf ums Dasein? Ich denke nicht; Haß treibt Händel zu suchen, und Hochmut verblendet, Verblendung aber kommt vor dem Fall, das gilt von den Völkern nicht minder als von dem Einzelnen. Wer nun nicht der Ansicht ist, daß im Kriegszustand mit seiner Umgebung zu leben für ein Volk wünschenswert ist, der wird auch jenen inneren Habitus nicht für eine wünschenswerte Ausstattung halten können. Selbstgefühl muß ein Volk haben, ohne solches kann es nicht leben. Es giebt aber ein ruhiges und sicheres Selbstgefühl, das das Fremde

kennt und achtet und dabei doch seiner selbst und seines Wertes durchaus gewiß ist, das sein und bleiben will, was es ist und vor dem Fremden sich nicht beugt, weder in Nachahmung, noch, wenn es so kommt, vor der Gewalt. Ein solches gesundes Selbstgefühl ist, wie im Individuum, so im Volk, mit Achtung und Gerechtigkeit gegen das Fremde wohl verträglich; ja, Hochmut und Haß sind eigentlich immer Zeichen eines reizbaren, krankhaften, das heißt seiner selbst unsicheren Selbstbewußtseins.

Es ist lange Zeit ein Stolz des deutschen Volkes gewesen, für das Geistesleben anderer Völker freiere Anerkennung und tieferes Verständnis zu haben, als unter Völkern gewöhnlich ist. Es ist oft gerühmt worden, daß kein Volk in dem Maaße fremde Litteratur und Dichtung innerlich sich anzueignen vermocht, keines darum in so universellem Geist die Geschichte der letzten Jahrhunderte erlebt habe, wie das deutsche. Die Freiheit von dem selbstsüchtigen, übermütigen, eitlen und zugleich bornirten Selbstgefühl, das die Schmeichler der Volksleidenschaften Patriotismus nennen, hat das deutsche Volk dazu befähigt. Dürfen wir uns dieser Freiheit noch rühmen? Eines wird man sagen dürfen, die neue Machtstellung unter den Völkern Europas ist von dem deutschen Volk oder wenigstens von seinen politischen Führern bisher mit großer und nicht gewöhnlicher Besonnenheit getragen worden. Vielleicht aber ist Grund vorhanden hinzuzufügen: das deutsche Volk hat Ursache, vor Schmeichlern auf der Hut zu sein.

Es ist vielfach über die Aufgabe der Erziehung und besonders der Schule, den Patriotismus zu wecken, verhandelt worden. Ich möchte dieselbe vorzugsweise darein setzen: die Vaterlandsliebe vor der Entartung in falschen Patriotismus zu bewahren. Liebe und Anhänglichkeit an das eigene Volk ist eine natürliche Empfindung, die in dem gesunden Gemüt, das unter gesunden Umständen aufwächst, von selbst entsteht. Wie könnte jemand, von einer deutschen Mutter geboren und erzogen, von deutschen Lehrern unterwiesen, von deutschen Dichtern genährt, nicht deutsch denken und fühlen? wie sollte er nicht mit Liebe und Treue an seinem Volk und dessen Wesen hangen? wie sollte er nicht stolz auf seine Tüchtigkeit und Thaten sein? — Was dagegen nicht von selbst entsteht, das ist Achtung und Gerechtigkeit gegen das Fremde. Im Gegenteil, natürlich

ist Geringschätzung und Haß. Fremde Art ertragen und verstehen, ist Bildung.

Es ist eine schöne Aufgabe der Gymnasien, zu dieser Bildung zu führen. Die Masse des Volks sieht über die Grenzen des eigenen Volkstums kaum hinaus, zu einer intensiven Berührung mit dem Fremden kommt es vorzugsweise nur im Krieg. Das Gymnasium, in seiner alten, wie in seiner neuen Form, macht die Erlernung fremder Sprachen zu einem Hauptbestandteil des Unterrichts; die künftigen Leiter und Führer des Volks sollen dadurch befähigt werden, die weltgeschichtlichen Beziehungen des eigenen Volks zu verstehen und festzuhalten. Die Voraussetzung dieses Unterrichts ist, daß das geistige Leben unseres Volkes nicht ein isolirtes ist und als isolirtes nicht gedeihen kann; daß unser Volk ein Glied innerhalb der europäischen Völkerfamilie ist, welches andere, gleichwertige Glieder neben sich hat, durch deren Leben das eigene Ergänzung und Bereicherung findet. Das letzte Ziel eines humanistischen Unterrichts ist verständnisvolle Teilnahme an dem geistigen Leben des eigenen Volkes, vertieft und bereichert durch das Verständnis des menschheitlichen Lebens in seiner geschichtlichen Einheit. Das wäre humanistische Bildung im höchsten Sinne des Wortes: volkstümliche Empfindung und menschheitliches Verständnis hätten in ihr sich vereinigt und durchdrungen.

Wenn durch die Ausbreitung humanistischer Bildung in diesem Sinne zunächst in den leitenden Kreisen der europäischen Völker die feindseligen Empfindungen geschwächt würden, wenn dadurch dem „ewigen Frieden", den das 18. Jahrhundert kommen sah und der dem 19. Jahrhundert in so unendliche Ferne entwichen scheint, die Wege ein wenig geebnet würden, so wäre das nicht für einen geringen Gewinn anzusehen. Die europäischen Völker werden sich doch an den Gedanken gewöhnen müssen, daß, da sie einmal von der Vorsehung bestimmt sind, neben- und miteinander zu leben, es für sie alle auf die Dauer als zweckmäßig sich erweisen möchte, ihre Mißhelligkeiten auf anderem Wege als dem des Krieges beizulegen. So viel brüderliches Gefühl ist übrigens doch wohl schon in ihnen, daß keines der großen Kulturvölker das Verschwinden eines der übrigen wünschen oder herbeiführen möchte. Es werden keine Vernichtungskriege unter

ihnen geführt, sondern nur Streitigkeiten entschieden, einstweilen durch Gewalt, bis ein anderes Mittel gefunden sein wird.

Bringt die Zukunft von dem kosmopolitischen Humanismus früherer Zeiten so viel zurück, als zur Begrenzung und Ergänzung des Patriotismus notwendig ist, so bringt sie uns hoffentlich auch von der alten Heimatsliebe etwas zurück. Durch die derzeitige Entwickelung des Staats- oder Reichspatriotismus ist auch diese zurückgedrängt worden. Wie der Kosmopolitismus, so ist auch der Lokalpatriotismus lange Zeit Gegenstand des Hohnes und der Beschimpfung gewesen. Es ist verständlich, daß es so gekommen ist; die deutsche Staatsbildung war in der Kleinstaaterei verkümmert; die Herstellung eines deutschen Gesammtstaates war eine Notwendigkeit, damit das deutsche Volk als politisches Subjekt unter den anderen Völkern sich bethätigen könne, nachdem es Jahrhunderte lang nur als politisches Objekt dagewesen war. Nachdem das berechtigte leidenschaftliche Streben nach der staatlichen Einheit seine Erfüllung gefunden, wird der tiefgewurzelte Heimatssinn unseres Volkes sich hoffentlich wieder kräftiger regen. Es ist offenbar gar nicht wünschenswert, wenn die Aufmerksamkeit und Teilnahme für öffentliche Angelegenheiten sich ausschließlich dem Staat zuwendet oder gar in politischen Diskussionen über Verfassungsfragen oder patriotischen Kundgebungen gegen das Ausland verpufft. Der Kreis der öffentlichen Angelegenheiten, in dem regelmäßige und fruchtbare Thätigkeit für den Einzelnen möglich ist, liegt in der Regel in dem Heimatsort beschlossen. In der Gemeinde haben alle wesentlichsten Aufgaben des Gemeinschaftslebens ihren eigentlichen Ort: Schule, Kirche, Armenpflege, gemeinnützige Unternehmungen aller Art bieten hier dem Gemeinsinn Gelegenheit zur Bethätigung. Hier kann auch ein Mann in einfacher Lebensstellung mit fruchtbarer freier Arbeit für die gemeine Wohlfahrt wirken, während er für den Staat im regelmäßigen Lauf der Dinge kaum etwas Anderes als das Gebotene zu leisten vermag.

Zehntes Kapitel.

Die Wahrhaftigkeit.

1. Die Wahrhaftigkeit kann man als eine Form des Wohlwollens konstruiren, es ist das Wohlwollen, das in der Gedankenmitteilung sich offenbart.

Hiernach kann man an der Wahrhaftigkeit ebenso wie am Wohlwollen überhaupt zwei Seiten unterscheiden, eine negative und eine positive: die erste, der Gerechtigkeit entsprechende, wird durch die Pflichtformel ausgedrückt: du sollst nicht lügen; die andere, der Nächstenliebe entsprechende, wird durch die Pflichtformel ausgedrückt: diene dem Nächsten mit der Wahrheit.

Wir handeln zunächst von der negativen Seite.

Was heißt lügen? Man pflegt zu erklären: mit Wissen und Willen die Unwahrheit sagen. Vielleicht ist es nicht überflüssig, die Erklärung etwas genauer zu fassen; gelegentlich sucht die Lüge Deckung hinter formellen Ausflüchten. Zunächst ist zum Lügen das Reden, sei es mündlich oder schriftlich, natürlich nicht notwendig. Man kann auch ohne Worte lügen, mit Handlungen und Gebärden, auch mit Schweigen. Es wird in deiner Gegenwart von einem Abwesenden Übles geredet; du weißt, daß es nicht wahr ist, hast aber nicht den Mut zu widersprechen, es könnte dir Mißfallen und üble Nachrede zuziehen; du schweigst oder lächelst mit Verständnis. Das ist Lüge. Oder, du wünschest, daß von einem Dritten eine ungünstige Nachrede sich verbreite, magst aber die Sache nicht verantworten und beginnst: Haben Sie schon gehört, was man sich von N. N. erzählt? Wie die Klatschschwestern, so pflegen die Zeitungen in dieser Form zu lügen: es heißt, in sonst wohlunterrichteten Kreisen verlautet. Natürlich, was verlautet nicht alles! — Ein anderer Kunstgriff der Lüge ist die Zweideutigkeit. Aus der griechischen Praxis teilt L. Schmidt (Ethik d. Gr. II, 5) ein paar Beispiele mit. Die Lokrer schlossen mit den Sikulern ein Bündnis und schwuren ihm treu zu bleiben, so lange sie dieselbe Erde beträten und die Köpfe auf ihren Schultern trügen; vorher aber hatten sie Erde in die Schuhe gethan und Knoblauchköpfe unter den Gewändern auf die Schultern gelegt.

Ein anderes beliebtes, von Politikern und Historikern zur Kunst ausgebildetes Verfahren ist es, die Thatsachen selbst lügen zu lassen. In einer historischen Darstellung wählt man zur Schilderung der einen Seite die gehässigsten Äußerungen und Handlungen ihres Anhangs, die unmutigen Urteile und Selbstanklagen gemäßigter Mitglieder, zur Schilderung der anderen die klangvollsten Programme, die löblichsten oder leidlichsten Thaten ihrer Führer. So kann man durch bloßes Geschick in der Auswahl und Anordnung aus jedem alles machen. So verfährt auch ein Rezensent, dem ein Buch nicht gefällt; er rauft irgendwo eine handvoll Ausdrücke und Sätze aus, umgiebt sie mit möglichst vielen Gänsefüßen, hilft gelegentlich ein wenig nach und stellt das ausgestopfte Scheusal dem Leser zu gerechtem Abscheu vor Augen. Es giebt keine Narrheit, die man nicht auf solche Weise aus einem Buch herausbrächte. — Neuerdings ist es besonders beliebt, durch Gruppirung von Zahlen zu lügen; Zahlen beweisen, heißt es; in der That, Zahlen beweisen, was von ihnen verlangt wird. Man führt eine Reihe von Ziffern an, z. B. über die Zunahme jugendlicher Verbrecher und schließt: also von dem Jahre, wo dies Ministerium die Leitung der Jugenderziehung in die Hand nahm, ist die Zahl der jugendlichen Verbrecher um 50 Prozent gestiegen. Diese Zahlen geben zu denken! Natürlich, denkt der harmlose Leser, der in den freien Redekünsten nicht bewandert ist, und für ihn allein werden ja Leitartikel geschrieben, das ist die Folge dieser Regierungsweise!

Alle diese Dinge gehören also mit unter den Begriff der Lüge: lügen heißt durch Reden oder Schweigen, durch Simuliren oder Dissimuliren, durch Auswahl und Anordnung von Thatsachen einem Anderen mit Absicht falsche Ansichten beibringen.

2. Warum ist lügen verwerflich? Mit dem gesunden Menschenverstande antwortet die intuitive Moralphilosophie: es ist an und für sich schlecht und schändlich. Kant rechnet Wahrhaftigkeit zu den Pflichten gegen sich selbst, er findet, die Lüge sei die Wegwerfung der eigenen Menschenwürde und stellt sie neben den Selbstmord: wie dieser das physische Leben vernichtet, so jene das moralische.

Für die praktisch-rednerische Behandlung ist diese Betrachtung ganz geeignet, wie denn Kant als Moralprediger oft vortrefflich ist.

Die Aufgabe der Moralphilosophie ist aber, den objektiven Grund der Verwerflichkeit der Lüge aufzuzeigen, und diesen werden wir auch hier in den Wirkungen suchen, welche die Lüge ihrer Natur nach auf menschliche Lebensgestaltung ausübt. Sie sind nicht schwer zu finden. Unmittelbar schädigt die Lüge den Belogenen, sofern die falschen Vorstellungen zu falschen Handlungen führen. In der Regel liegt hierin der Zweck der Lüge: der Betrüger, der Schmeichler, der Verläumder will durch Täuschung sich auf Kosten des Anderen einen Vorteil verschaffen. — Dient so die Lüge der Ungerechtigkeit als Mittel und hat darum an dem Urteil über diese Teil, so hat sie auch als solche eine specifische Wirkung und darauf beruht ihre besondere Verwerflichkeit: sie *zerstört*, so viel an ihr ist, *Glauben und Vertrauen überhaupt*.

Man kann ihre Wirkung durch die der *Falschmünzerei* erläutern. Der Falschmünzer schädigt nicht blos den Einzelnen, dem er die falsche Münze anhängt oder bei dem sie angehalten wird, er schädigt zugleich die Gesammtheit, indem das Vertrauen zur Münze überhaupt untergraben wird; durch das Vorhandensein falscher Münzen werden auch die ächten verdächtig. Würden die falschen Münzen so häufig, daß man jede Münze vor ihrer Annahme prüfen müßte, so wäre das gleichbedeutend mit der Vernichtung der Münze als solcher überhaupt, denn ihre Bestimmung ist, dem Einzelnen die Prüfung des Wertes abzunehmen. Die empfindlichste Störung des Verkehrs wäre die Folge. Ähnlich wirkt die Lüge; sie fälscht gleichsam das Umlaufsmittel des geistigen Verkehrs; die falsche Rede macht auch die wahre Rede verdächtig, und das Ende wäre allgemeines Mißtrauen und Vereinzelung. Unmittelbar macht sich diese Wirkung bei den Nächstbeteiligten geltend. Wer belogen ist, wird zunächst gegen den Lügner, und wenn er von Vielen dasselbe erfahren hat, gegen alle Menschen mißtrauisch und schließt sich gegen sie ab. Nicht anders geht es dem Lügner selbst, er wird isolirt. Zunächst durch das Mißtrauen Anderer, die er täuscht; und diese Wirkung kann schwerlich ausbleiben: die Lüge mag einmal durchschlüpfen; gewohnheitsmäßiges Lügen kann nicht verborgen bleiben, schon darum nicht, weil die Lügen es an sich haben, sich unter einander zu widersprechen, während dem Wahren die innere Zusammenstimmung eigentümlich ist. Verliert

gegeben, in dem es heranwächst. Es lernt in dem Verhältnis zu Bruder und Schwester, mit denen es durch Naturbande verknüpft ist, die brüderliche Liebe, die auf dem vollen Verständnis für Sinn und Art des anderen ruht: gerechte Anerkennung und freundlich-wohlwollendes Eingehen auf seine Besonderheit. So wird das Geschwisterverhältnis in gewisser Weise zum innigsten aller menschlichen Verhältnisse. J. Grimm preist es einmal als solches: „Der Sohn hat seines Vaters Kindheit nicht gesehen, der Vater nicht mehr seinen Sohn als reifen Mann und Greis erlebt. Eltern und Kinder sind nicht volle Zeitgenossen, das Leben der Eltern sinkt vorne in die Vergangenheit, das der Kinder hinten in die Zukunft; aber Geschwister, wenn ihr Lebensfaden nicht zu früh abgeschnitten wurde, haben zusammen als Kinder gespielt, gehandelt als Männer und nebeneinander gesessen bis ins Alter. Niemand weiß folglich bessern Bescheid zu geben, als vom Bruder der Bruder".

Mit der Begründung einer eigenen Familie beginnt dann ein neuer und letzter Kursus der moralischen Erziehung. Zunächst in dem Verhältnis zum Gatten: in engste und innigste Lebensgemeinschaft mit einem von Natur Fremden tretend, machen die Gatten den Kursus der Erziehung des Gleichen durch das Gleiche nochmals in schwierigerer Gestalt durch. Je größer bei der Nähe des Zusammenlebens und der Verschiedenheit der durch Vererbung und Erziehung erworbenen Neigungen und Anschauungen die Schwierigkeit der Aufgabe ist, desto größer der Gewinn für die innere Bildung, desto größer auch der Gewinn an Lebensglück. — Endlich erwächst aus dieser Gemeinschaft eine neue und letzte sittliche Aufgabe, die hingebende, sich selbst opfernde Fürsorge für die Kinder. Eltern erziehen ihre Kinder, aber Kinder erziehen auch die Eltern. Das docendo discimus gilt auch hier. Die Aufgabe der Selbsterziehung wird manchem erst deutlich, wenn er selbst Kinder zu erziehen hat. Ein ganz neues Verhältnis zur sittlichen Welt tritt hervor, wenn die junge Mutter nun mit einem Male selbst als fordernde Autorität im Namen des Sittengesetzes einem anderen Wesen gegenübersteht. Das „du sollst", das ihr bisher gesagt wurde, sagt sie nun zu Anderen und lernt es dabei vielleicht sich selber erst recht sagen. Sie lehrt die Kinder das Gebot: du sollst nicht lügen, und lernt es dabei

selbst in ganz anderer Weise, als es früher geschah. Indem sie das Gewissen der Kinder sein soll, bildet sich eigentlich ihr Gewissen erst aus. So wird wohl aus einem leichtfertigen und unvernünftigen jungen Mann mit der Begründung der eigenen Familie auf einmal ein ernsthafter und besonnener Familienvater. Selbst eine rohe, harte, selbstsüchtige Natur verändert sich: der vertrauende Aufblick eines hülflosen Kindes hat eine große Gewalt, er erzieht wirksamer als Eltern und Lehrer, oder gar Gesetz und Polizei. In einer der Californischen Erzählungen von Bret Harte ist der erziehende Einfluß eines Kindes auf eine Bande roher und verwahrloster Menschen mit kräftigen Strichen gezeichnet. Eine Gesellschaft von Goldgräbern, wüsten Gesellen, kommt zu einem Kind von einer Indianerin, die unter ihnen lebt. Die Mutter stirbt bei der Geburt und die Bande zieht es auf. Alsbald beginnt es sie zu erziehen; sie bemühen sich ein wenig stiller zu sein, wenn es schläft, sie spielen mit ihm, wenn es wacht, sie machen ihm, als es größer wird, Spielzeuge und bringen ihm bunte Steine und Blumen mit ins Lager. So lernen sie andere Freuden kennen, als die ihnen bisher allein bekannten: saufen, spielen, raufen. Gleich zu Anfang wird es von ihnen getauft: es war eine Possenreißerei beabsichtigt, aber über der Sache wird ihnen ganz feierlich zu Mut, der Übermut verstummt. Der Wildeste unter ihnen findet endlich mit dem Kinde den Tod, als er es aus dem reißenden Strom zu retten sucht, in den es gefallen.

So ist die Familie die eigentliche Pflanzstätte der drei Grundfesten des sittlichen Gemeinschaftslebens: der Pietät, der brüderlichen Achtung des Nächsten, der fürsorgenden Liebe. Und man wird hiernach sagen dürfen: die Entwickelung eines vollgesunden, sittlich-menschlichen Lebens hat zur regelmäßigen Voraussetzung die Familienhaftigkeit, den doppelten Hausfegen des elterlichen und des eigenen Hauses.

6. Die Gegenprobe bestätigt die Rechnung: der Mangel des Familienlebens wird leicht Ursache der Verarmung und Verkümmerung des ganzen Lebens. Das gilt zuerst und zumeist von dem Mangel des elterlichen Hauses. Dem verwaisten Kinde bleibt auch unter übrigens günstigen Umständen leicht eine gewisse Herbigkeit, eine Neigung zu Verschlossenheit und Mißtrauen eigen. Unter ungünstigen

zweigen des Handels und Gewerbes verschafft; auch die Bureaus der Staatsverwaltung, namentlich des Verkehrswesens, haben sich ihnen zu öffnen begonnen. Unter den Berufen geistiger Arbeit sind es besonders das Erziehungswesen und die Medicin, auf die sie ihr Augenmerk gerichtet haben. Den ersteren haben sie schon in erheblichem Umfang in Besitz genommen, in den zweiten sind erst vereinzelte Vorläuferinnen eingedrungen, es scheint aber nicht zweifelhaft, daß auch hier die Frau erobernd vordringen wird. Es ist, neben dem Erziehungsberuf, der Beruf, welcher sich am unmittelbarsten an den natürlichen Beruf der Frau anschließt und für welchen sie eine besonders glückliche natürliche Ausstattung mitbringt. Wenn irgend ein Unterschied zwischen dem Mann und der Frau hinsichtlich der geistigen Begabung stattfindet, so wird es der sein, daß die Frau durch schnellen Blick für verwickelte Thatbestände und durch sicheren Takt für die augenblickliche Anordnung des Notwendigen vor dem Manne sich auszeichnet: dieser ist langsamer, schwerfälliger, systematischer. Nun liegt auf der Hand, daß erfolgreiche Thätigkeit auf jenen beiden Gebieten, der Erziehung und der ärztlichen Kunst, wesentlich auf einem sicheren, divinatorischen Takt beruht. Wer hätte auf dem ersten Gebiet nicht die instinktive Sicherheit der Frauenhand kennen gelernt? Sie kommt, sieht und hilft, ehe der Mann auch nur gewahr geworden ist, wo es fehlt. Ich zweifle nicht im mindesten daran, daß dieselbe Frau auch als Arzt diese glückliche Hand beweisen würde; auf den ersten Blick, so wie sie in ein Haus tritt, würde sie tausend kleine Dinge sehen, die ein Mann nie bemerkt, gerade jene kleinen Dinge, die durch ihre beständige und gehäufte Wirkung für Wohlbefinden und Gesundheit so wichtig sind. Es mag sein, daß der Mann geschickter ist, ein medicinisches oder physikalisches System zu bauen, Bacillen und Mikrokokken zu entdecken, dazu gehört Beharrlichkeit und die Kraft, mit Begriffen zu operiren; daß er dagegen in der Auffassung und Behandlung diätetischer, hygienischer, medicinischer Fälle der Frau durchweg überlegen sein sollte, glaube ich nun und nimmermehr. — Und jedenfalls hätte auf einem Punkt die Frau einen höchst bedeutsamen Vorzug, nämlich in der Behandlung von Frauen und Kindern. Daß die Behandlung der Frauen durch männliche Ärzte große Unzuträglichkeiten hat, liegt ja auf der flachen Hand; es

leidet wohl keinen Zweifel, daß manches Übel getragen wird und bedrohlich anwächst, nur weil die Frau sich nicht überwinden kann, darüber mit einem Arzt zu verhandeln.

Die Hauptschwierigkeit, welche dem Vordringen der Frau auf diesem Gebiet entgegensteht, ist das medicinische Studium. Die Zulassung von Frauen zum Studium an unseren medicinischen Fakultäten mag in der That in mehr als einer Rücksicht Bedenken haben, obwohl — vielleicht ist es auch hier mehr das Ungewohnte, das die Sache unmöglich erscheinen läßt; ja, ob nicht die Anwesenheit ganz einfach und ernsthaft studirender Frauen auch ihr Heilsames hätte? Ob nicht manches Stück renommistischer Rohheit und widerlichen Cynismus, das jetzt mit unterläuft, verschwände? Und was hindert, Anstalten zu begründen, in denen Frauen in geschlossenen Kursen für den medicinischen Beruf vorgebildet würden, ähnlich wie in den Lehrerinnenseminaren für den pädagogischen Beruf? Amerika ist auch hierin dem alten, durch Historie gebundenen Europa vorangegangen.

Mit einem Wort gehe ich noch auf die familienrechtlichen Forderungen ein. Mill äußert sich mit den schärfsten Ausdrücken über die unwürdige rechtliche Stellung der Frau in der Ehe nach englischem Recht. „Die Frau kann nichts thun ohne die wenigstens stillschweigende Erlaubnis des Mannes. Sie kann für sich kein Eigentum erwerben; in dem Augenblick, wo es ihr zufällt, selbst durch Erbschaft, wird es ipso facto das seine.“ Nur durch besondere Abmachung kann ihr ein besonderes Vermögen gesichert werden: „nimmt er ihr aber das Einkommen aus demselben, sobald sie es empfangen, mit Gewalt ab, so kann er dafür weder bestraft noch zur Wiedererstattung angehalten werden“. Ebenso steht es mit der Gewalt über die Kinder; „sie sind dem Gesetz nach seine Kinder; er allein hat gesetzliche Rechte über sie, sie kann nichts über sie bestimmen, ohne von ihm beauftragt zu sein. Selbst nach seinem Tode ist sie nur dann gesetzliche Vormünderin, wenn er sie in seinem Testament dazu bestimmt hat.“ So hat die Frau rechtlich die Stellung der Sklavin. „Das Gesetz betrachtet die beiden als eine Person, um daraus die Folgerung zu ziehen, was ihr gehöre, sei auch das Seinige; der parallele Schluß: was sein sei, gehöre ihr, wird aber niemals daraus gezogen.“

viel nachsichtiger beurteilt werden, als dieselben Vergehungen der Frau, eine Unterscheidung, welche die intuitive Ethik für eine sinnlose ansehen muß, während sie bei der teleologischen Auffassung als eine in der Natur der Dinge begründete erscheint. Doch kann man sagen, daß auch im Leben des Mannes die schwersten Störungen von diesem Punkt ausgehen. Abstumpfung für höhere Interessen, Schwächung des Willens, für große und ideelle Güter Kraft und Leben einzusetzen, sind die ersten Wirkungen. Der Freiherr von Stein sagte von einem zeitgenössischen Staatsmann (v. Hardenberg), der den Weibern ergeben war, geringschätzig: ihm fehle „die Klemme des Willens". Vernachlässigung auch der eigenen Angelegenheiten, Zerrüttung des Vermögens und der Gesundheit, endlich Verlust der Selbstachtung und Verachtung Anderer folgen als weitere Wirkungen der Zerrüttung des geschlechtlichen Lebens. Où est la femme? sagt der Franzose, wenn er einen Mann mit seiner Existenz Schiffbruch leiden sieht, ein Wort, das die Summe der Erfahrung eines auf diesem Gebiet nicht unerfahrenen Volkes unmißverständlich ausdrückt.

Auf der Wichtigkeit der Sittlichkeit beruht die Bedeutung der Schamhaftigkeit. Sie hält mit der Sicherheit und Kraft des Instinktes schon von jeder Annäherung an die gefährliche Klippe zurück. Deshalb ist Schamhaftigkeit und Sittsamkeit der Gesichtspunkt, von dem die Erziehung namentlich des weiblichen Geschlechts beherrscht wird; Jhering hat in dem zweiten Bande des Zwecks im Recht feinsinnig gezeigt, wie die tausend großen und kleinen Gebote der Sitte, mit denen das Leben des Weibes von Jugend auf eingehegt wird, ihre teleologische Notwendigkeit darin haben, daß sie von fern allem vorbeugen, wodurch die „Sittsamkeit", die Schutzwehr der sexuellen Reinheit, in Gefahr kommen könnte. — Bei dem Manne kommt ein Anderes hinzu: die Achtung vor der Frau, d. h. vor dem Wesen und Sinn der reinen Frau. Der Wandsbecker Bote giebt seinem Sohn ein gutes Wort mit auf den Weg: „Thue keinem Mädchen Leides und denke, daß deine Mutter auch ein Mädchen gewesen ist".

Es ist eines der ersten und am meisten charakteristischen Symptome des Aufklärungszeitalters im Leben der Völker und der Einzelnen, daß an diesem Punkt allerlei skeptische Reflexionen gegen die

Sitte gerichtet werden. Sollte Gott wirklich verboten haben von diesem Baum zu essen? Ehe ist Vertrag, Konvention; wenn zwei übereinkommen, wer hat das Recht sich zwischen sie zu drängen? Die Hetären kommen in Griechenland mit der Aufklärung, und im Zeitalter Voltaires gehörte es zu den Erkennungszeichen der Aufgeklärten, mit der Frau eines anderen Mannes zu leben; die gewöhnliche Ehe galt für altfränkisch und bäurisch. In Deutschland folgten die Höfe auch in diesem Stück dem französischen Vorbild. In den mittleren Ständen erhielt sich die Sitte, hier auch durch das kirchlich-religiöse Leben geschützt, länger; erst die Romantiker, welche, so sehr sie die Antipoden der Aufklärung sind, doch in mehr als einer Hinsicht auch als ihre Vollender angesehen werden können, holten die Befreiung des Individuums und seiner Triebe in der Poesie und im Leben nach. Und bis auf diesen Tag ist die freie Liebe, d. h. die Emancipation des geschlechtlichen Lebens von der Herrschaft der Sitte, ein Lieblingsthema der Aufgeklärten; die Sitte wird als hemmende Fessel, wodurch das Glück oder der Lebensgenuß oder die vollste und freieste geistige Entwickelung des Individuums ohne Not verkürzt werde, empfunden.

Es gehört kein tiefer Blick in menschliche Dinge dazu, um die Unzulänglichkeit dieser Philosophie zu erkennen. Die Geschichte zeigt mit hinlänglicher Deutlichkeit, wohin die Auflösung der Sitte führt. Hat eine Nation oder eine Klasse die Achtung vor der Sitte, durch welche die Heiligkeit des Familienlebens geschützt wird, verloren, so ist sie eben dadurch zum Untergang gezeichnet. Ernst und männliche Tüchtigkeit verschwinden, wo galante Abenteuer im Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens stehen; die Nachkommen wachsen familienlos, ohne Zucht und Liebe, inmitten eines nichtsnutzigen Gesindes auf. Die liebelnde und philosophelnde Gesellschaft des Zeitalters Voltaires wurde durch die Revolution verschlungen. Man meint die Unfähigkeit dieser Gesellschaftsklasse zu irgend welchem ernsthaften Widerstand mit Händen zu greifen, wenn man H. Taines kundige Beschreibung ihres Lebens vor der Revolution liest.

Bemerkenswert ist, daß die Neigung zur skeptischen, aufgeklärten Denkweise besonders in den Kreisen der Künstler und Poeten einheimisch ist. Lebhafte Sinnlichkeit und Einbildungskraft, die zur

Naturausstattung des Künstlers gehört, scheint mit starker erotischer Erregbarkeit in enger Wechselwirkung zu stehen. Man weiß, daß hin und wieder für Künstler eine besondere Moral in Anspruch genommen wird: gleichsam als ob ihr Beruf sie nötige, manches zu erleben, was mit der allgemeinen Moral nicht in Einklang sei. Dem entspricht, daß die Gegenstände der künstlerischen und dichterischen Darstellung häufig die Beurteilung durch eine weitherzigere Moral, als die der Sitte, erfordern, wenn sie nicht anstößig befunden werden sollen. Die Macht und das Recht der Liebesleidenschaft gegen Vorurteile und Interessen, gegen Sitte und Verstand, ist bekanntlich ein bevorzugter Gegenstand des Romans, und in unseren Theateraufführungen tritt die Rechnung auf sinnliche Reizung nicht selten sehr unverhohlen zu Tage. Von den Moralphilosophen sind darum von jeher Zweifel an dem Beruf der Künstler, das Volk sittlich zu erziehen, geäußert worden. Plato will, wie man sich erinnert, im Idealstaat die Dichter überhaupt nicht zulassen; und von den Künsten redet er im allgemeinen mit Geringschätzung, sie stellen sich ihm dar als den Sinnen schmeichelnde Nachahmerinnen der gemeinen Wirklichkeit. Und sein moderner, positivistischer Kritiker giebt ihm hierin Recht. Laas bemerkt in dem zweiten Bande seines Werkes über Idealismus und Positivismus (S. 324): „Schwerlich ist zu leugnen, daß die häufige Hingebung an die schwelgenden, romantischen, dämmerigen, elegischen und leidenschaftlichen Situationen, wie sie zahlreiche Gesangstücke unserer Damen voraussetzen, eine bedenkliche und verführerische Wirkung ausübt. Immer wieder gefällt sich malerische und dichterische Phantasie an der Darstellung des Schlüpfrigen und Obscönen. Und die Dichtkunst hat mit ihrer einschmeichelnden und hinreißenden Rhetorik nur allzu oft das Verkehrte, Schwächliche und Verwerfliche ebenso eindringlich zu machen gewußt, als das Gesunde, Nützliche und Beifallswerte. Welche bedenklichen Bemühungen stellt z. B. Jahr aus Jahr ein die belletristische Muse an, um durch isolirte Behandlung des Liebesglücks phantastische Vorstellungen und geile Triebe zu erzeugen. Überhaupt liegt in der künstlerischen Isolirung der Gefühlsobjekte eine gewisse Gefahr für die Ausbildung richtig abgewogener ethischer Wertschätzungen. Den Künstlern haftet in weitem Umfang so viel weltentfremdete, zügellose Schwärmerei, so viel weichliche Schönseligkeit, geniale Ungebundenheit, ja Lüderlichkeit, an, verbunden mit Gleichgiltigkeit gegen die ernsteren Interessen, daß man manchmal glauben möchte, es sei nicht blos platonische Auswahl, sondern auch eine besondere Disciplin der Kunstjünger notwendig." Welche Disciplin denn freilich, von der Erziehungspolizei des modernen Staates ausgeübt, das sicherste Mittel sein möchte, das Gegenteil des beabsichtigten Erfolges hervorzubringen.

15. Ich füge hier eine Bemerkung über eine Angelegenheit ein, von der es schwer ist zu reden, schwer auch zu schweigen: die Prostitution. Dieselbe ist, besonders in den modernen Großstädten, zu einem ungeheuren gesellschaftlichen Übel herangewachsen. Sie bildet einen wesentlichen Bestandteil jenes Bodensatzes der modernen Gesellschaft, in welchem Laster und Verbrechen gleichsam eine öffentliche Organisation angenommen haben; Dirnen und Gauner sind die beiden zusammengehörigen Hälften dieser Gegengesellschaft. Die erste Hälfte ist die gefährlichere, sie vergiftet physisch und moralisch die in den großen Städten zusammenströmende Jugend, die Soldaten, die jungen Kaufleute, die Studenten, und so wird Schmutz, Gemeinheit und Krankheit durch alle Kreise des Volkes und des Landes verschleppt.

Wie soll sich die Gesellschaft zu diesem Übel verhalten?

Zwei Ansichten stehen sich hier gegenüber: die eine findet man öfter bei Ärzten und Beamten, die andere bei Moralisten und Theologen. Jene meint: man muß die Dinge nehmen, wie sie sind; das Übel ist da und kann nicht ausgerottet werden; es kann sich also nur darum handeln, ihm nach Möglichkeit die schädlichen Wirkungen zu nehmen. Das geschieht durch Überwachung und Regulirung. Auf dieser Ansicht beruht das in den meisten Großstädten durchgeführte System: die Prostituirten haben sich bei der Polizei zu melden und einzuschreiben, und dann regelmäßig zu ärztlicher Untersuchung sich einzustellen. Dagegen erhalten sie Freiheit vom Strafgesetzbuch. Das deutsche Reichsstrafgesetzbuch bestimmt in § 361, 6: mit Haft wird bestraft eine Weibsperson, welche polizeilichen Anordnungen zuwider gewerbsmäßig Unzucht treibt. Die Einschaltung: polizeilichen Anordnungen zuwider, nimmt von der Strafbestimmung die Prostituirten, welche jenen polizeilichen Anordnungen genügen, aus. Die Prostitution wird dadurch also zu einem polizeilich regulirten und

selbst wo das nicht zu befürchten wäre, ist die Berührung mit dem Fremden notwendig, um durch den Kontrast des Daheim und des Draußen das Gefühl für den Wert des Daheim frisch und lebendig zu erhalten. Das volle Heimatsgefühl lernt man erst in der Fremde kennen; wie Mancher, der mit Verachtung und Haß die Heimat verließ, ist draußen anderen Sinnes geworden. So wird auch der Wert des häuslichen Heims erst voll empfunden im Gegensatz zum Draußen.

2. Aus dem Wesen der Geselligkeit ergeben sich die geselligen Tugenden. Umgänglichkeit (εὐτραπελία) nennt Aristoteles die Tüchtigkeit zum geselligen Verkehr. Es lassen sich zwei Seiten an derselben unterscheiden, wir wollen sie Offenheit und Verträglichkeit oder Liberalität nennen. Damit Darstellung und Teilnehmung an dem eigentümlichen Geistesleben, worin wir das Wesen des geselligen Verkehrs fanden, stattfinden könne, muß auf beiden Seiten vorhanden sein einerseits die Neigung, aus sich herauszugehen und sich dem Anderen zu offenbaren, das ist Offenheit; andererseits wohlwollend-teilnehmendes Entgegenkommen gegenüber der Aufschließung des Anderen, das ist Liberalität. Beide Tugenden lassen sich füglich nach dem Aristotelischen Schema als ein mittleres Verhalten zwischen zwei Extremen beschreiben.

Die Offenheit ist ein Mittleres zwischen der Verschlossenheit und der zudringlichen Geschwätzigkeit oder Indiskretion. Es giebt Personen, die es überhaupt nicht über sich gewinnen, sich aufzuschließen; kaum dem Nächsten gestatten sie einmal einen Blick in ihr Inneres, vor einem Fremden ziehen sie sich wie vor einem Späher und Horcher zurück. Ein solches Verhalten macht geselligen Verkehr unmöglich. Es kann die Folge ursprünglicher Naturanlage oder des Mangels an geselliger Gewöhnung sein; so tritt es leicht bei denen auf, die eine einsame Jugend verlebt haben. Es kann auch die Folge übler Erfahrungen sein, welche mit der Offenheit gemacht wurden; so findet es sich bei solchen, die viel in der Gesellschaft gelebt haben und oft betrogen worden sind. — Es giebt umgekehrt Personen, die nichts bei sich behalten können. Was immer sie erlebt und erfahren haben, es wird sogleich jedem, ob er hören will oder nicht, vorgelegt. Kaum haben sie in der Eisenbahn oder am Tisch Platz genommen, so machen sie sich an ihren Nachbar, ergreifen ihn am Rockknopf und beginnen ihn von ihrem Woher und Wohin, von ihrem Vorhaben und ihren Erfolgen zu unterrichten. In der zweiten Viertelstunde sind sie schon bei den Herzensgeheimnissen angelangt, und bald liegt ihr ganzes Herz bis auf den Grund vor dem neuen Freunde ausgepackt da. Es giebt keine Eigenschaft, die schneller einen Menschen bei seiner Umgebung unleidlich machte. Horaz hat den Typus in der 9. Satire des ersten Buchs mit guter Laune beschrieben. Die schlimmste Art ist die, die von ihren Sorgen und Schmerzen zu reden unwiderstehlich getrieben wird, wie sie verkannt und mißverstanden, wie dies große Herz von der schnöden Welt verschmäht und betrogen worden. Im ganzen ist dieser Fehler häufiger bei Weibern als bei Männern; wie denn auch die zugehörige Kehrseite, die Fragesucht, bei ihnen öfter vorkommt.

In der Mitte zwischen den beiden Fehlern liegt die Tugend: Offenheit ohne Zudringlichkeit. Man kann sie als die Kunst, recht zu reden und recht zu schweigen erklären. Wer dazu noch die Kunst hat, recht zu hören, der hat darin jenen Ring, der seinen Träger bei allen Menschen beliebt macht. Die letzte Kunst aber ist die wichtigste: willst du das Lob eines angenehmen und geistreichen Mannes dir erwerben, so vergiß nie, daß man dir ein Opfer bringt, indem man dich anhört: Reden ist Silber, Schweigen ist Gold. Vor allem aber hüte dich, von deinen Gefühlen und deinem Herzen zu reden. Eher darfst du von deinen Ansichten und Meinungen sprechen, am leichtesten aber wirst du ertragen, wenn du Geschichten und Thatsachen bringst.

Auf dieselbe Weise läßt sich auch die Verträglichkeit oder Liberalität als die rechte Mitte zwischen zwei Fehlern beschreiben, der Rechthaberei und Intoleranz auf der einen Seite, der schmeichlerischen Liebedienerei auf der anderen Seite. Es giebt Leute, die nichts gelten lassen als ihre eigene Art und Meinung. Wenn sie jemandem begegnen, der in irgend einem Stück es anders hält als sie selbst, machen sie sich alsbald über ihn her, ihn zu belehren und zu bekehren: Sie machen das so? das muß man ganz anders machen; sehen Sie, ich mache das so. Sie lesen die Zeitung? Das ist ein elendes Blatt; ich begreife nicht, wie Sie das aushalten, oder wie Sie dies Buch lesen mögen; dagegen will ich Ihnen ein Werk nennen, das müssen Sie lesen.

— Alle ihre Ansichten und Urteile werden im Ton der Unfehlbarkeit ausgesprochen; sie beginnen ihre Sätze mit einem „ohne Zweifel"; wird eine entgegengesetzte Meinung laut, so wenden sie sich sogleich mit erhobener Stimme gegen den, der sie äußert. Sind es vorzugsweise die geringfügigen Kleinigkeiten, worin sich die Neigung zu rechthaberischer Belehrung äußert, so haben wir den Typus des Pedanten. Jemand schreibt Virgil oder Göthe oder Bonifacius; alsbald ist er hinter ihm her: das ist eine veraltete Schreibart; durch neuere Forschungen ist es unzweifelhaft gemacht, daß die Schreibart Vergil oder Goethe oder Bonifatius die einzig richtige ist. Der Pedant hat seinen Namen vom Schulmeistern (*παιδεύειν*), und da die Rolle des Schulmeisters in der Welt immer wichtiger wird, so scheint auch die Pedanterie gute Aussichten auf weiteres Gedeihen zu haben. Die dreifachen Prüfungen, mit denen nachgerade jede Lebensstellung umgeben ist, sind eben so viele Gelegenheiten zur Übung und Anbildung derselben, für Examinatoren und für Examinanden. Dabei lernt man auf Worte und Buchstaben schwören, und wer selbst auf diesem Wege zum Tempel der Gewißheit eingegangen ist, der wird denn auch darauf halten, daß Andere nach ihm durch dieselbe Pforte gehen.

Es giebt auf der anderen Seite Personen, die durch nichts dahin gebracht werden können, eine eigene Ansicht zu haben; sie teilen immer die gerade von dem Mitunterredner geäußerte Meinung; es sind molluskenartige Geschöpfe, die alles zugeben, immer ja sagen, so daß man ihnen gegenüber es gar nicht zu der Empfindung bringt, zu zweien zu sein. Wenn wir Shakespeare glauben, gedeiht diese Art an den Höfen; im Polonius hat er ein Exemplar derselben naturhistorisch beschrieben, und Rosenkranz und Güldenstern gehören wohl auch zu der Sippe. Seht ihr die Wolke dort, beinahe in Gestalt eines Kameels? fragt Hamlet den Polonius. Beim Himmel, antwortet Polonius, sie sieht auch wirklich aus wie ein Kameel. Mich dünkt, ändert Hamlet seine Ansicht, sie sieht aus wie ein Wiesel. Und nun sieht sie auch dem Polonius so aus: Sie hat einen Rücken wie ein Wiesel. — Oder wie ein Wallfisch? — Ganz wie ein Wallfisch.

Zwischen diesen beiden Extremen, die übrigens gelegentlich von einer und derselben Person in verschiedenen Rollen gespielt werden,

liegt in der Mitte der Habitus der Liberalität. Liberal ist, wer fremdes Wesen und fremde Ansichten achtet und gelten läßt. Er hat eine eigene Ansicht und verhehlt sie nicht, aber er verlangt und erwartet nicht, daß jedermann dieselbe habe; er ist erfreut, eigentümlich und kräftig entwickelten Gedanken und Anschauungen zu begegnen, auch wenn sie von den seinigen sich entfernen; er ist bereit, mit ihnen auf dem Fuß der formellen Gleichberechtigung zu verhandeln, Vertiefung und Bereicherung seines Gedankenkreises aus der Berührung mit dem Fremden erstrebend. In der Unterredung liebt er nicht, seine Ansicht mit dem „ohne Zweifel" oder „natürlich", sondern etwa in Form einer Frage oder eines Problems, mit einem: mir scheint, oder wollen wir sagen, einzuführen. Wer seine Meinung in Form einer apodiktischen Behauptung ausspricht, lehnt damit die gemeinsame Betrachtung von vornherein ab; es ist nichts mehr darüber zu sagen, da er die Sache gesagt hat: Widerspruch oder Zweifel wäre Beleidigung. Wer dagegen seine Ansicht, sie mag ihm selber durchaus feststehen und begründet erscheinen, nur als eine mögliche hinstellt, der fordert damit den Mitunterredner auf, nun seinerseits die Sache von seinem Gesichtspunkt aus zu beleuchten. Er hat dazu den Vorteil, zu nichts verpflichtet zu sein, er kann seine Ansicht aufgeben, verändern, verbessern, ohne daß er die peinliche Empfindung hat, geschlagen und zum Rückzug genötigt zu sein. Die meisten Menschen verstehen diese Behutsamkeit in der Gesprächführung nicht, sie stellen vor allem eine feste Behauptung auf und suchen durch Heftigkeit der Behauptung die überzeugende Kraft ihrer Ansicht zu steigern. Die Folge ist, daß der Mitunterredner es ebenso macht, und daher kommt es, daß unsere Gespräche so oft zum Streit ausarten und mit Bitterkeit und Widerwillen enden. — In den platonischen Dialogen ist die Kunst des Gesprächs als gemeinsame Untersuchung gezeigt. Der Kunstgriff des Sokrates, des großen Dialektikers, ist, daß er niemals Behauptungen aufstellt, sondern Fragen vorlegt: wie ist es, wollen wir dieses sagen? Darum wird er nie aus der Fassung gebracht.

3. Wie jede eigentümliche Lebensbethätigung, so bringt auch der gesellige Verkehr ein System von Formen hervor, innerhalb deren er sich bewegt, das Verkehrsceremoniell. Durch dasselbe wird

allgemein verbindlich vorgeschrieben, wie der Einzelne sich in allen möglichen Lagen, in die der gesellige Verkehr ihn führt, benehmen solle, wann und wie er zu reden und zu schweigen, zu nehmen und zu geben, Besuche zu machen und zu empfangen, zu essen und zu trinken, sich zu kleiden und zu verbeugen, Briefe zu schreiben und Anreden zu machen habe. Der Verstoß gegen diese Formen wird gar nicht glimpflich beurteilt, die Verletzung derselben wird manchmal härter getadelt und heftiger bereut, als die Übertretung aller zehn Gebote.

Die Bedeutung des Verkehrsceremoniells ist der Bedeutung des Rechts und seines Systems von Formeln und Formen zu vergleichen. Wie das Recht dazu dient, den wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verkehr gegen die Störungen zu schützen, welche Selbstsucht, Eigennutz, Unvorsichtigkeit verursachen, so ist die Aufgabe des Verkehrsceremoniells, den Störungen vorzubeugen, welche im naturalistisch-ungeregelten geselligen Verkehr Ungeschick und disciplinlose Selbstsucht hervorrufen würde. Der Verkehr der Staatsoberhäupter unter einander und mit den Unterthanen ist mit einem besonders umständlichen und peinlichen Ceremoniell umgeben. Die Bedeutung desselben ist offenbar, dem Souverän selbst und seiner Umgebung beständig seine besondere Stellung und Würde vor Augen zu halten und ihn so davor zu schützen, daß er seiner Stellung Unziemliches oder Unwürdiges leide oder thue. Man kann nun sagen: jeder Mensch hat etwas von der Würde eines Souveräns an sich; er ist, wie Kant sagt, Selbstzweck oder Person. Eine Sache, ein Tier ist Mittel zu einem Zweck oder wird doch von uns als solches angesehen und gebraucht. Darum werden mit Sachen und Tieren keine Umstände gemacht. Mit einem Menschen dagegen werden Umstände gemacht, eben diejenigen, welche das Verkehrsceremoniell vorschreibt. Durch dieselben wird beständig daran erinnert, daß man es mit einer Person, mit einem Wesen, das als Selbstzweck behandelt werden muß, zu thun habe. — Das Verkehrsceremoniell ist ein Teil des Ceremoniells, mit welchem sich das menschliche Leben auf allen Punkten umgiebt, gleichsam um sich selbst seine specifische Würde beständig vor Augen zu halten. Das ganze religiöse Ceremoniell gehört hierher: jedes wichtige Ereignis im Menschenleben, Geburt, Ehe, Tod, wird

überall durch religiöse Ceremonien in seiner Bedeutsamkeit hervorgehoben; es wird dadurch auch dem Stumpfsinnigen zum Bewußtsein gebracht, daß es nicht ein gemeines Naturereignis ist, das nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge eintritt, sondern ein Ereignis von übernatürlicher Bedeutung. — So dient das Verkehrsceremoniell dazu, die Begegnung mit Menschen aus der Masse der Begegnungen mit der umgebenden Welt hervorzuheben, und durch die Umstände, deren Innehaltung gefordert wird, an die besondere Wichtigkeit und Bedeutung dieser Begegnungen zu mahnen*).

Die Erfüllung der Forderungen, welche die Sitte für den Umgang mit Menschen vorschreibt, heißt Höflichkeit. Man kann mit v. Ihering an der Höflichkeit zwei Seiten unterscheiden, eine negative und eine positive: jene heißt Anstand, sie entspricht der Gerechtigkeit und ihrer Formel: niemanden verletzen! Der Anstand gebietet zu meiden, was dem Anderen abstoßend, widerwärtig, ekelhaft sein könnte. Die positive Seite ist die Höflichkeit im engeren Sinne (humanitas). Der Höfliche kommt dem Fremden mit Beweisen von Achtung und Wohlwollen entgegen und erklärt damit, daß er mit ihm auf einen friedlichen und freundlichen geselligen Verkehr einzugehen bereit sei. Ihering zeigt ebendort, wie alle Höflichkeitserweisungen Achtung, Bereitwilligkeit und Dienstfertigkeit ausdrücken. Schopenhauer definirt einmal vortrefflich Höflichkeit als systematische Selbstverleugnung in Kleinigkeiten. — Das Gegenteil der Höflichkeit ist die Rücksichtslosigkeit, welche entweder als Rohheit, Ungeschliffenheit oder als Grobheit sich zeigt: Rohheit ist der Mangel an Höflichkeit, sei es, daß derselbe in dem Mangel an Erziehung, sei es, daß er in

*) R. v. Ihering hat diesem Gebiet der Sitte im 2. Band des Zwecks im Recht eine eingehende Untersuchung gewidmet; womit zu vergleichen ist Wundt, Ethik S. 150 ff. Wundt bemerkt, daß J. die heutige Bedeutung und Wirkung der Umgangsformen feinsinnig darlege, dagegen oft fehlgehe, wenn er die Wirkung auch als bewußten Zweck oder Motiv der Einführung der Sitte ansehe. Wundt trennt die historisch-kausale Untersuchung von der teleologischen Betrachtung, den Ursprung sucht er auch hier meist im Gebiet des Kults und der Religion. In großem historischen Stil handelt W. Spencer im ersten Teil des dritten Buchs seiner Principien der Sociologie (On ceremonial Institutions) von der Entstehung und Bedeutung der Ceremonien überhaupt.

der Naturanlage begründet sei; Grobheit ist die absichtliche Vernachlässigung der Höflichkeitspflichten.

Höflichkeit ist eine Pflicht des Menschen gegen den Menschen als solchen. Nicht nur der Niedere ist dem Höheren, sondern ebenso der Höherstehende dem Niederen, der Herr dem Diener Höflichkeit schuldig. Es ist das die Anerkennung der zwischen ihnen bestehenden Wesensgleichheit, weshalb der Lateiner sinnreich die Höflichkeit Menschlichkeit (humanias) nennt. Als Glieder der Gesellschaft sind sie nicht gleich; diese Ungleichheit wird durch die besondere Ehrerweisung anerkannt, welche der Diener dem Herrn erweist. Indem aber der Herr dem Diener mit Höflichkeit begegnet, erkennt er an, daß es zufällige und nicht Wesensunterschiede seien, welche die gesellschaftliche Stellung bestimmen: an sich hätten die Rollen auch umgekehrt verteilt sein können. Wo die Naturunterschiede bedeutend werden, wie bei verschiedenen Racen, da wird auch die Höflichkeit schwierig: da tritt die Tendenz leicht hervor, die Angehörigen der niederen Race als Sache, als bloßes Mittel zu fremden Zwecken, d. h. als Sklaven zu gebrauchen; und mit Sklaven macht man keine Umstände.

4. Das Verhalten der verschiedenen Völker zur Höflichkeit und Geselligkeit ist verschieden. Die germanischen Völker verhalten sich spröder dagegen als die romanischen. Im Deutschen, heißt es bekanntlich, lügt man, wenn man höflich ist; die Sprache hat sich dem Gebrauch zum Austausch von Höflichkeiten noch nicht angepaßt, die Wörter sind zu vollwichtig, weshalb gern französische Wörter zu diesem Zweck verwendet werden: diese sind so abgeschliffen, daß sie wohlklingen, aber zu nichts verpflichten. Offenbar hängt die Sache damit zusammen, daß bei den romanischen Völkern der Zug zur Geselligkeit stärker entwickelt ist, als bei den germanischen; bei den letzteren tritt nicht selten ein entschiedener Hang zur Einsamkeit oder wenigstens zur Abschließung in der Familie hervor; er ist namentlich bei den Nordgermanen häufig; schon zwischen Nord- und Süddeutschen ist der Unterschied in dieser Hinsicht in die Augen fallend. Man hat damit die größere Kolonisationsfähigkeit der Germanen in Zusammenhang gebracht, gewiß nicht ohne Grund, sie setzt die Neigung voraus, einsam auf neuem Boden sein Heim zu gründen; ohne die Fähigkeit die Einsamkeit zu ertragen, ist Ausbreitung durch ackerbauliche Kolonisation nicht möglich. Den romanischen Völkern ist dagegen die Neigung zu städtischem Leben eigen; von dem Franzosen sagt man, daß er nur in Paris leben könne, sich selber darstellend in diesem Spiegel des Universums, auf den er die Augen der ganzen Welt gerichtet fühlt. Durch diese Richtung auf gesellige Darstellung ist das französische Volk zum Gesetzgeber Europas auf dem Gebiet des geselligen Lebens geworden. Das Nationalerbe des Franzosen ist liebenswürdige Höflichkeit.

Vielleicht sind wir ein wenig in Gefahr, den Wert der Sache zu unterschätzen. Für die schöne und erfreuliche Gestaltung des Lebens ist sie nicht ohne Bedeutung. J. St. Mill, den man nicht für eine auf oberflächlichen Schein und Glanz gerichtete Natur halten wird, stellt in seiner Selbstbiographie zwischen dem Ton des geselligen Verkehrs, der unter Engländern und unter Franzosen herrsche, öfter Vergleichungen an, und er verhehlt nicht, wie wohlthuend ihm jederzeit das offene, freundliche, herzlich-höfliche Entgegenkommen, das man in Frankreich überall finde, gewesen sei, gegenüber der mürrischen Zurückhaltung in England, „wo jedermann thue, als ob jeder Andere, mit wenigen oder gar keinen Ausnahmen, ein Feind oder ein unausstehlicher Mensch sei". Er spricht von dem niedrigen Ton dessen, was in England Gesellschaft heiße, von dem stillschweigenden Einverständnis darüber, daß jedermanns Streben auf niedrige und kümmerliche Ziele gerichtet sei, von der Abneigung gegen alle Äußerung höherer Gefühle und Bestrebungen, ausgenommen die feststehenden Formeln bei feststehenden Anlässen; wogegen in Frankreich der Ausdruck eines gehobenen Gefühlslebens in der Schrift wie in der Rede gewöhnlich sei und auf das Leben und Empfinden auch der großen Masse wohlthätig zurückwirke.

Natürlich hat auch diese Sache ihre Kehrseite, wie auch Mill nicht entgeht. Die Stärke der Gefühle wächst nicht mit der Leichtigkeit und Lebhaftigkeit des Ausdrucks, ja, es giebt Gefühle und es sind nicht die geringwertigsten, welche gegen das Ausgesprochenwerden überhaupt sich sträuben. Und das Prunken mit Gefühlen ist sicherlich die übelste Form, welche die Eitelkeit annehmen kann. — Vielleicht darf man übrigens sagen, daß der deutsche Volkscharakter in dieser Hinsicht zwischen dem französischen und englischen einigermaaßen

die Mitte hält: erreicht der Deutsche nicht leicht die feine und verbindliche Höflichkeit des Franzosen, so ist auch die gesellige Eitelkeit und das epideiktische Wesen ihm fremder; erreicht er nicht leicht die herbe und stolze Selbständigkeit und Geschlossenheit des englischen Charakters, so findet sich auch die abstoßende und mürrische Kälte des Wesens bei ihm seltener.

In einem Stück hat der Deutsche eine altbekannte und unbestrittene Überlegenheit über alle Nachbarvölker: in der Ausbildung des Titelwesens. Wo immer zwei Deutsche zusammenkommen, da werden sie in der längsten Unterhaltung nicht müde, ihre Titel sich gegenseitig vorzusagen, so lang und schwierig sie sein mögen: Herr Oberkonsistorialrat, Herr Ministerialdirektor; und wenn es zwei junge Leute sind, die gestern mit einander zu Doktoren gemacht wurden, so werden sie heute einander nicht anreden ohne das feierliche: Herr Doktor, und schreiben sie sich einen Brief, so lassen sie auch das Hochwohlgeboren nicht fehlen. Offenbar eine lächerliche Unsitte; im amtlichen Verkehr hat man es mit der Würde und nicht mit der Person zu thun und da gehört der Titel hin; aber im geselligen Verkehr hat man es mit dem Menschen und nicht dem Amt zu thun! Und nun gar bei Frauen! — Vielleicht hat man übrigens Ursache anzunehmen, daß das Titelwesen auch in Deutschland den Höhepunkt seiner Entwickelung hinter sich hat. Die Ausbildung desselben hängt offenbar geschichtlich mit der Zerbröckelung des deutschen Staates zusammen. In den kleinen Ländern und Ländchen, die im 17. Jahrhundert zu Quasi-Staaten wurden, kam das Unwesen auf; die Fürsten blieben ein Mittelding zwischen großen Grundherren und wirklichen Staatsoberhäuptern und die Unterthanen ein Mittelding zwischen Staatsbürgern und Privatunterthänigen. In dieser Gesellschaft entstand das Streben, aus der Stufe der gemeinen Unterthänigkeit sich herauszuarbeiten und durch einen Titel oder eine Würde sich als Specialbedienstete seiner Hoheit, sei es als Kammerlakai oder als Hofjägermeister oder geheimer Hofrat zu legitimiren. Ein Mann ohne Titel war ein Mann ohne Beziehung zum Hof und Staat, also ein Nichts, ein Knecht, der keine Knechte mehr unter sich hat.

Cessante causa, cessat effectus. Im neuen Reich wird sich

der Deutsche vielleicht allmälig auch der Titelsucht wieder entwöhnen. Großstadt und Eisenbahn helfen auch dazu.

5. Der Umgang mit der Natur. Hat der gesellige Verkehr wohlthätige Wirkungen, indem er erregend, belebend und befruchtend auf das Eigenleben wirkt, so hat die Sache auch eine Kehrseite. Der gesellige Verkehr, und das gilt vor allem von dem Verkehr in der großen Gesellschaft, nötigt beständig auf sich selbst Acht zu geben; er legt der Natur Zwang auf und setzt das ganze Wesen in einen Zustand eigentümlicher Spannung. Er fordert, daß man vieles von dem, was man sagen möchte, unterdrückt und manches sagt, was man lieber ungesagt ließe; simuliren und dissimuliren sind nun einmal in der Gesellschaft unvermeidliche Dinge. Man muß einem Menschen ein freundliches Gesicht machen, dem man lieber den Rücken zukehrte, man wird genötigt von ernsten und großen Dingen mit Personen, denen dieselben ein Geschwätz sind, zu reden; man spricht von wichtigen Dingen scherzend und von nichtigen Dingen, als ob sie ernsthafte Angelegenheiten wären; man muß es duldend und schweigend anhören, wie vom Guten ohne Verehrung und vom Gemeinen mit Behagen und ohne Scheu geredet wird; und das Ende ist eine peinliche Empfindung innerer Mißstimmung und Widerwärtigkeit. — Oder der gesellige Verkehr regt die Eitelkeit auf, die in einem Menschen ist: man wünscht sich zu zeigen, man hofft für seinen Witz, für seinen Geschmack, für seine Vornehmheit, für sein Ansehen, für sein Benehmen, für seinen Anzug oder was immer, Bewunderung zu ernten. Man kränkt sich, wenn man übertroffen wird, man hat auf den ersten Platz gerechnet und wird auf den zweiten gesetzt; man möchte vor Bosheit und Neid zerspringen und muß eine lächelnde Miene zeigen, um es nicht merken zu lassen, wie sehr man sich ärgert und zu dem Schaden den Spott zu haben. So entsteht ein Zustand von Gespanntheit und Überreiztheit, der zu einer wirklichen Krankheit werden kann; sie ist unter dem Namen der Nervosität bekannt.

Gegen diesen Krankheitszustand ist einsamer Umgang mit der Natur ein Heilmittel. Er hebt jenen Druck auf und der befreite Mensch atmet erleichtert auf. Berge und Meere, Felsen und Bäume regen die Eitelkeit nicht auf, sie nötigen nicht zu scheinen und sich darzustellen. Sie selbst wollen nicht scheinen und gesehen werden.

Die Blume blüht, auch wo niemand hinkommt sie zu sehen, die Sterne schimmern, unbekümmert darum, ob ein Auge zu ihnen aufblickt. Sie wollen nicht Dank und Bewunderung, sie wollen nicht übertroffen und beneidet werden, sie sind, was sie sind, und sind es für sich. Und so auch die Tiere. Gewiß hat Schopenhauer recht, wenn er meint, was den Umgang mit Tieren so anziehend macht, das ist, daß sie so ganz wahr sind: sie geben sich, wie sie sind, sie haben nichts zu verbergen, sie wollen nichts aus sich machen. So ruft die ganze Natur dem Menschen zu: laß ab zu scheinen, du bist am Ende, was du bist!

Und die ungeheure Spannung läßt nach, in welcher die Rücksicht auf das Auge der Menschen in der Gesellschaft beständig erhält. Man fühlt sich frei und dehnt die Glieder, wie ein Gefangener, dem die Fessel abgenommen ist.

Daß die leidenschaftliche Naturempfindung und Natursehnsucht des Kulturmenschen hierauf wesentlich beruht, geht daraus hervor, daß sie nur da sich findet, wo jene Krankheit, welche durch den geselligen Verkehr erzeugt wird, vorkommt. Den Naturvölkern ist sie fremd und auch bei den Klassen der Bevölkerung, die in einfachen Verhältnissen leben, kommt sie nicht vor. Der Bauer, der jenes vielbesungene und vielbeneidete Glück genießt, mit eigener Hand auf eigenem Acker seinen Kohl zu bauen, schätzt sich nicht eben glücklich darum; er lobt das Herrenleben in der Stadt, wo man lange schläft und nicht bei jedem Wetter hinaus muß und alle guten Dinge im Überfluß hat; er freut sich auch an der Natur, aber mehr an einem fruchtbaren Kornfeld oder einer üppigen Weide, als an Heide und Felsen. Er liest auch keine Dorfgeschichten, er findet sie langweilig und geschmacklos, sondern Räuber- und Ritterromane; wie denn auch die Schäferspiele mit ihrer Poesie so fern als möglich von der Welt der wirklichen Schäfer ihre Heimat hatten. Das sentimentale Naturgefühl gehört durchaus den Klassen der Bevölkerung an, welche die sogenannte Gesellschaft ausmachen; und es entsteht bei einem Volk erst mit der Entwickelung des Gesellschaftslebens. Es tritt erst mit der Sehnsucht nach Einsamkeit und einfach natürlichen Lebensverhältnissen auf, ein deutliches Anzeichen dafür, daß es zu dem Gesellschaftsleben sich verhält, wie der Durst zum Fieber.

6. Die Freundschaft. Man kann sie erklären als ein besonders inniges und individualisirtes geselliges Verhältnis. Wie alle Geselligkeit, setzt sie Gleichheit und Verschiedenheit voraus: Gleichheit der tiefsten Willensrichtung und Gesinnung; in dieser ist Vertrauen und sympathisches Verständnis begründet: Freunde können, nach jenem griechischen Spruch, nur sein, die über dieselben Dinge sich freuen und betrüben. Andererseits Verschiedenheit des Lebensinhalts, der Erfahrungen, des Gesichtskreises, der Ansichten, der Thätigkeit, sie ist die Bedingung der gegenseitigen Ergänzung durch Austausch des Eigentümlichen. Auch in der Freundschaft gilt, wie in der Liebe, innerhalb gewisser Grenzen, daß Gegensätze sich anziehen, wenn nur das Verbindende stark ist und kräftig gefühlt wird.

Die Bedeutung der Freundschaft wird hiernach von derselben Art sein, wie die des geselligen Verkehrs überhaupt: die Berührung mit dem fremden Leben wirkt erregend und befruchtend auf das eigene zurück. Der Freund steht an einem anderen Punkte der Welt und daher kehren ihm alle Dinge eine andere Seite zu; er sieht Menschen und Verhältnisse, persönliche und allgemeine Angelegenheiten anders, als ich sie sehe. Aber die innerste, auf der Gleichartigkeit des Willens ruhende Verwandtschaft der Natur läßt zwischen uns ein vollkommenes Verständnis zu; er sieht die Dinge, wie ich sie sehen würde, wenn ich seine Augen hätte und von seinem Standpunkt aus sie sähe. Und so lebe ich durch die Teilnahme an dem innersten Leben des Freundes gleichsam zwei Leben, mein eigenes und das meines anderen Ich: einen wahren Freund haben heißt um ein Leben reicher sein. Das drückt die Sprache aus, wenn sie sagt, zwei Freunde seien ein Herz und eine Seele. Damit ist zugleich gesagt, daß man nicht viele Freunde haben kann; man kann mit Vielen freundschaftlich verkehren, aber eigentlicher Freunde kann man nur eine kleine Zahl haben. Das Verhältnis ist nicht so ausschließend, wie das eheliche, aber es nähert sich in gewisser Hinsicht diesem, wie ja denn auch die Eifersucht ihm nicht fremd ist.

Die Eigenschaften, welche zur Freundschaft geschickt machen, sind im wesentlichen dieselben, welche die Geselligkeit fordert, also Offenheit und Verträglichkeit oder Liberalität. Beide erscheinen in der Freundschaft gesteigert. Die Offenheit geht in der Freundschaft bis zur

vollen Lebensgemeinschaft: Freunden ist alles gemein, sagt der griechische Spruch. Und die Verträglichkeit wird in der Freundschaft zur herzlichsten, innerlichsten Anerkennung der Eigentümlichkeit des Freundes; auf ihr beruht die Geduld mit seinen Eigenheiten, die Schonung seiner Schwächen, die Treue, die auch Kränkungen trägt und vergiebt.

Die Griechen, welchen die Freundschaft ein überaus wichtiges Lebensverhältnis war, offenbar mit darum, weil die Ehe für ihr persönliches Leben eine geringere Bedeutung hatte, als in der modernen Welt, haben über ihr Wesen und ihre Bedingungen viel nachgedacht; des Aristoteles Betrachtungen über die Sache findet man in dem 8. und 9. Buch der Nikomachischen Ethik. Eine eingehend erwogene Frage ist die: inwiefern der gegenseitige Nutzen zu den Bedingungen der Freundschaft gehöre? Versteht man darunter die Förderung der äußeren Lebenszwecke, dann ist offenbar, daß derselbe keine wesentliche Bedeutung für die Freundschaft hat: das, was die Freundschaft als solche leistet, ist innerste, unmittelbarste Lebensförderung. Und daher betont Aristoteles mit Recht: nur zwischen Guten kann wahre Freundschaft sein. Schlechte kann gegenseitiger Nutzen (*τὸ χρήσιμον*) oder auch die Lust am Zusammensein (*τὸ ἡδύ*) zusammenführen; aber das ist keine eigentliche Freundschaft; sie überdauert nicht die gemeinsamen Zwecke oder die gemeinsame Lust. Die wahre Freundschaft beruht auf der Schätzung und Freude an dem bleibenden persönlichen Wesen des Freundes, an seiner Tugend, wie Aristoteles sagt, und darum ist sie selbst ein bleibendes Lebensverhältnis. Allerdings wird man demselben Denker auch darin Recht geben müßen, daß der Nutzen und die Lust, wie sie nicht selten die erste Veranlassung zu der Verbindung geben, woraus dann die Freundschaft erwächst, so auch als bleibende Bindemittel den Bestand der Freundschaft sichern helfen können. Ohne die Lust wird die Freundschaft bald zu kühler Schätzung abgeschwächt; und der Nutzen kann, namentlich wenn er zu gemeinsamer Thätigkeit zusammenführt, zur Erhaltung und Belebung auch der persönlichen Empfindung für einander beitragen. Andererseits liegen freilich im Nutzen für den Bestand der Freundschaft auch Gefahren, sie treten hervor, sobald der Nutzen aufhört gegenseitig zu sein. Wird die Ungleichheit der nützlichen Leistungen

eine sehr erhebliche, dann verliert das Verhältnis leicht seinen Charakter: der eine wird zum Gönner und der andere zum Klienten; freilich ein Verhältnis, das zwischen alten Freunden nicht leicht entstehen kann: waren sie wirklich Freunde, dann wird eher Entfremdung oder gar Feindschaft eintreten, als eine Umwandlung der Freundschaft in Gönner- und Klientelschaft. Die Erinnerung an die ehemalige Gleichheit läßt die neue Ungleichheit allzu peinlich empfinden.

Eben dies ist die Ursache, weshalb große Glückswechsel so leicht zu Klippen für die Freundschaften werden. Ja man kann sagen, jede, auch die weniger wichtige Veränderung in der Lebenslage und den Glücksumständen eines der Freunde hat eine Tendenz, das Freundschaftsverhältnis zu lockern. Es ist daher in jedem Fall Vorsicht und Umsicht von beiden Seiten erforderlich, die schlimme Wirkung abzuwenden. Das Verhalten, das geeignet ist, die Krisis überwinden zu helfen, kann man etwa durch folgende Regeln schematisch bestimmen:

1) Hast du Glück, gewinnst du das große Loos, oder eine reiche Frau, oder wirst du Geheimrat, während dein Freund noch unbesoldeter Assessor ist, so prahle nicht und verlange nicht, daß der Freund dich und dein Geschick und deine Verdienste bewundere; laß ihn aber teilnehmen an den günstigen Folgen deines Glückswechsels, doch mit Vorsicht, sonst möchte er dir mit deinem Angebot seine Freundschaft vor die Füße werfen.

2) Hat dein Freund Glück, so halte es umgekehrt: sei allezeit bereit, sein Glück dir zeigen zu lassen und dich mit ihm darüber zu freuen; aber sei nicht begierig es mit ihm zu teilen. Hältst du mit der Anerkennung und Freude zurück, so wird das leicht als Neid empfunden. Es mag schon manche Freundschaft durch die Unterlassung einer Gratulation den ersten Stoß erlitten haben.

3) Hast du Unglück, ist dir ein Wunsch, eine Unternehmung fehlgeschlagen, hast du Schiffbruch gelitten, suche es nicht ängstlich zu verbergen und weigere dich nicht, das Mitleid anzunehmen, wenn es auch nicht wohlthut. Dagegen die Folgen nimm auf dich selbst und thu im Übrigen, als ob nichts vorgefallen wäre.

4) Hat dein Freund Unglück, so halte es wieder umgekehrt: hilf die Folgen tragen oder abwenden, aber sei nicht allzu interessirt,

III. Das wirtschaftliche Leben und die Gesellschaft.*)

Erstes Kapitel.

Das Eigentum und die Eigentumsordnung.

1. Die Naturgrundlage des wirtschaftlichen Lebens sind die animalischen Bedürfnisse. Durch dieselben wird das Tier angetrieben für sich und seine Nachkommen Nahrung und Schutz zu suchen. Der Bethätigung, wodurch die Mittel zur Befriedigung erlangt werden, folgt unmittelbar die Verwendung. Das ist der einfache Kreislauf.

Im menschlichen Leben findet eine Entwickelung dieser Funktionen statt, die man als fortschreitende Erweiterung und Systematisirung beschreiben kann. Die systematisirte Bethätigung, durch welche die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse erworben werden, heißt Arbeit. Vom Tier sagen wir nicht, daß es arbeitet; die Erwerbung

*) Es ist natürlich nicht meine Absicht, hier das Technische der politischen Ökonomie abzuhandeln; ich gehe auf das wirtschaftlich-gesellschaftliche Leben nur soweit ein, als es selbst ein moralisches Phänomen ist und moralische Probleme aufgiebt. Es ist übrigens bemerkenswert, daß neuerdings auch die Nationalökonomen selbst, namentlich in Deutschland, über die einseitig technische Behandlung der isolirten wirtschaftlichen Erscheinungen mehr und mehr hinausgehen und sie im Ganzen der Entwicklung eines Volkslebens zu betrachten beginnen. So vor allem A. Wagner und A. Schäffle. Des Ersteren allgemeine Volkswirtschaftslehre (2. A. 1879) hebt namentlich den engen Zusammenhang des Wirtschaftslebens mit dem Recht und Staat hervor, woraus sich denn auch für die Zukunft die Möglichkeit ergiebt, durch Neubildungen auf dem Gebiet des Rechts regulirend in die wirtschaftlichen Vorgänge einzugreifen. Schäffle's Hauptwerk, Bau und Leben des socialen Körpers (4 Bd., 2. A. 1881) ist ein groß angelegter Versuch, das ganze menschliche Gemeinschaftsleben in allen seinen Funktionen als organische Einheit zu begreifen, wobei die Analogie der physischen Biologie als heuristisches Princip dient. Unter den englischen Nationalökonomen ist es besonders J. St. Mill, der in seinen Principien der politischen Ökonomie (deutsch von Soetbeer, 3 Bde.) die wirtschaftlichen Erscheinungen auch unter den Gesichtspunkt der Moral und Politik bringt. — Als ein hülfreiches Werk beim Studium der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Vorgänge nenne ich ferner noch W. Roschers System der Volkswirtschaft (4 Bde.), und die Sammlung von Einzeldarstellungen, welche G. Schönberg in dem Handbuch der polit. Ökonomie, (2. A. 1885, 3 Bde.) vereinigt hat.

fällt hier wesentlich in zusammenhangslose, durch augenblicklich wirkende Triebgefühle verursachte Bethätigungen auseinander. Der Mensch arbeitet, d. h. er bestimmt seine Thätigkeit unabhängig von den augenblicklichen Triebgefühlen durch dauernde Zwecke. Ebenso wird die Verwendung systematisirt. Das Erzeugnis der Arbeit wird nicht, wie die tierische Beute, sogleich nach der Erlangung verzehrt, sondern aufgehoben und in einem Reservoir angesammelt. Dies Güterreservoir ist das ursprüngliche Eigentum; die Arbeit schöpft beständig in dasselbe, die Verzehrung wird aus ihm gespeist. Arbeit und Eigentum machen also die specifischen Unterschiede des Menschen als wirtschaftlichen Wesens aus. Es entsprechen ihnen als sekundäre Triebe Erwerbs- und Besitztrieb.

Die Bedeutung des Eigentums für die menschliche Lebensgestaltung wurde schon oben (S. 411) berührt: durch dasselbe wird zusammenhängendes, eigentlich menschliches Leben erst möglich. Indem es von der Tyrannei des Augenblicksbedürfnisses, welcher das Tier unterworfen ist, befreit, schafft es Raum für die Entstehung höherer Bedürfnisse und Bethätigungen. Alles, was wir geistiges Leben nennen, hat zur Voraussetzung eine relative Freiheit von der durch die Notdurft erzwungenen Bethätigung. Im tierischen Leben bildet die Sorge für Erhaltung und Fortpflanzung beinahe den ganzen Lebensinhalt. Der Inhalt menschlichen Lebens wird reicher und freier in dem Maß, als durch systematisirte Fürsorge Unabhängigkeit von der Notdurft erreicht wird.

Hierauf beruht es, daß die Entwickelung von Arbeit und Eigentum als Maßstab der Kulturhöhe einer Bevölkerung dienen könne. Man pflegt vier Stufen in der Kulturentwickelung zu unterscheiden: Jagd und Fischerei, Heerdenhaltung, Ackerbau, städtisches Leben. Sie sind durch die Entwickelung der Arbeit und des Eigentums unterschieden. Auf der untersten Stufe, auf welcher Fischer- und Jägerstämme stehen, ist die Erhebung über die tierische Form der Lebensfürsorge noch gering; Eigentum und Arbeit ist nur in ersten Anfängen vorhanden, einige Waffen und Geräte, nebst Zelt oder Hütte bilden das Eigentum, und die Bethätigung dient noch wesentlich der Befriedigung des augenblicklichen Bedürfnisses; der Wilde lebt von der Hand in den Mund. Auf der zweiten Stufe, dem

Nomadenleben, ist Eigentum und Arbeit höher entwickelt: in der Heerde, deren Aufzucht und Erhaltung Gegenstand zusammenhängender Thätigkeit ist, haben wir zugleich das Güterbehältnis, aus dem die Verzehrung gespeist wird; die Unabhängigkeit von der Natur hat damit einen ansehnlichen Fortschritt gemacht. Auch die Entwickelung gesellschaftlich-staatlichen und geschichtlich-geistigen Lebens macht auf dieser Stufe die ersten großen Fortschritte. — Ein neuer Typus des wirtschaftlichen Lebens tritt mit dem Ackerbau auf. Die Arbeit wird komplicirter und systematischer, das Eigentum mannigfaltiger und für die Gütererzeugung wichtiger, die Unabhängigkeit der Versorgung von der Natur größer; und jede weitere Entwickelung des Ackerbaus führt in jeder dieser Beziehungen weitere Steigerung herbei. Als Ackerbauer wird der Mensch zum Herrn der Erde, während er als Jäger und Fischer noch wesentlich Produkt der Zone ist. Der Ackerbauer hat sein Schicksal selbst in die Hand genommen; er lebt nicht mehr von Geschenken der Natur, sondern schafft sein Leben selbst, die Natur als Eigentum und Werkzeug benutzend. Mit dem Ackerbau beginnt daher das eigentlich geschichtliche Leben; die dauernde Ansiedelung auf dem heimischen Boden führt zum Bau von dauernden Heimstätten; Haus, Dorf, Stadt, Tempel werden zu bleibenden Denkmälern des dauernden Lebens der Volkseinheit, an ihnen findet das geschichtliche Selbstbewußtsein Anknüpfungspunkte. In fortschreitender Entwickelung sich steigernd, treibt der Ackerbau das städtische Leben hervor, in welchem Handel und Gewerbe sich sammeln und entwickeln. In ihm erreichen auch Arbeit und Eigentum eine höhere Entwickelung und Systematisirung: die lang dauernde Einübung technischer und intellektueller Fertigkeiten, die Specialisirung und Socialisirung der Arbeit, die Ausbildung des Verkehrs und Credits, des Rechts und des Staats, der Wissenschaften und Künste werden auf dieser Stufe zugleich erforderlich und möglich.

Das also wäre die teleologische Notwendigkeit der Entwickelung des wirtschaftlichen Lebens mit Arbeit und Eigentum: sie ist die Grundlage für die Entwickelung geschichtlich-geistigen Lebens überhaupt.

2. Wir werfen von hier aus einen Blick auf die alte und vielerörterte Frage nach dem Ursprung des Eigentums oder genauer nach dem ursprünglichen Grunde des Eigentumsrechts. Und

diese Frage löst sich wieder in zwei Fragen auf, die Frage: worin der Anspruch einer Person, über eine gewisse Sache ausschließlich zu verfügen, ursprünglich begründet sei? und die Frage: welcher Grund die Gesammtheit bestimme, diesen Anspruch unter ihren Schutz zu stellen?

Auf die erste Frage halfen sich die Römischen Juristen mit dem Hinweis auf die Okkupation. In einem vorausgesetzten Urzustand gab es noch kein Eigentum, alle Dinge gehörten Allen und also niemandem besonders, sie waren res nullius. Diesem Zustand wurde ein Ende gemacht durch Besitzergreifung; wie nach Römischem Recht eine Sache, die niemandes Eigentum war, durch Okkupation zu rechtlichem Eigentum wurde, so sollte es auch ursprünglich geschehen sein: indem die Einzelnen einzelne Dinge für sich besonders nahmen, wurden dieselben aus herrenlosem Gut Eigentum.

Aber, so ist hiergegen geltend gemacht worden, Besitzergreifung ist nichts anderes als die durch eine Handlung ausgedrückte Erklärung: die Sache haben und alle Übrigen von der Verfügung über dieselbe ausschließen zu wollen. Wie kann aus einer solchen Erklärung für die Anderen eine Verbindlichkeit erwachsen, den Anspruch anzuerkennen? Hierfür müßte erst ein in der Sache und ihrem Verhältnis zu dem Okkupanten liegender Grund aufgezeigt werden. — Einen solchen Grund hat man in der Bearbeitung der Sache gefunden. So J. Locke, der diese Frage in dem zweiten Buch seiner beiden Abhandlungen über die Staatsregierung (§§ 25 ff.) erörtert. Ursprünglich hat jeder ein absolutes Eigen an seinem Leibe, seinen Gliedern, seinen Kräften und deren Bethätigung. Wenn er nun durch seine Arbeit ein Ding verändert, so ist seine Thätigkeit gleichsam an dem Dinge befestigt worden, und da sie ursprünglich sein eigen war, so wird auch das, womit sie unablösbar vereinigt ist, sein eigen. Die Dinge werden, sofern sie durch die Arbeit Form erhalten, zu Werkzeugen und gleichsam zu Gliedern des Leibes; damit werden sie zugleich in den Kreis der ausschließlichen Verfügung, die jeder über seinen Leib hat, hineingezogen. Es wäre kränkende Unbill, wenn ein Anderer sie ihm entrisse, nicht anders, als wenn er in sein leibliches Leben selbst eingriffe.

Man kann diese Betrachtung gelten lassen, muß aber freilich sich hüten, in ihr eine historische Beschreibung der Entstehung des Eigentums zu erblicken; die Geschichte zeigt vielmehr am Anfang eine andere

Erwerbungsart in großem Umfang herrschend, die Gewalt. Mit Recht bemerkt A. Wagner, daß ein Zustand, in dem Arbeit die allein rechtsgiltige originäre Erwerbsart von Privateigentum für das Individuum ist, nicht als der Ausgangspunkt, aber vielleicht als der Zielpunkt der Entwickelung der Eigentumsinstitution angesehen werden könne (Allg. Volkswirtschaftslehre I, § 272).

Damit wäre also ein moralischer oder naturrechtlicher Anspruch auf die ausschließliche Verfügung über eine Sache begründet: es ist billig, daß der die Sache genieße, der sie durch seine Arbeit geformt oder hervorgebracht hat.

Nun bleibt aber noch die weitere Frage: warum übernimmt die Gesammtheit die Gewährleistung dieses Anspruchs? Erst hierdurch entsteht das rechtliche Eigentum. Was für ein Grund bestimmt die Gesammtheit, sich die Verpflichtung aufzuerlegen, Eingriffe Anderer in jenes naturrechtliche oder moralische Eigen mit Gewalt zu verhindern oder zu bestrafen? Die Sache ist nicht selbstverständlich. Mag die Billigkeit immer fordern, daß jemand auch genieße, was er durch seine Arbeit erzeugt hat; es giebt unendlich viele Dinge, die die Billigkeit fordert, ohne daß die Gesammtheit dafür eintritt, wie auch tausend unbillige Dinge geschehen, ohne daß die Gesammtheit dagegen einschreitet. Auch kommt der Eigentumsschutz gar nicht ausschließlich oder auch nur vorzugsweise dem durch Arbeit, sondern eben so gut dem durch Spiel und Ausbeutung Erworbenem zu Gute. Was kümmert es also die Gesellschaft daß A. eine Sache, die sein eigen ist, auch ferner besitze und nicht B., der sie ihm entwendet? Die Sache kommt ja nicht fort, die Gesellschaft wird durch den Ortstausch derselben nicht ärmer, vielleicht hat B. sie viel nötiger als A., dem sie ganz entbehrlich ist; sie scheint also durch den Ortstausch an Gebrauchswert lediglich zu gewinnen. Was für ein Grund bestimmt die Gesellschaft dennoch einen derartigen Ortstausch eines Guts ohne Einwilligung des Eigentümers zu verhindern?

Es ist ein doppeltes Interesse. Das erste ist das Interesse an der Friedensbewahrung. Es wurde schon oben (S. 477 ff.) ausgeführt, daß jeder Eingriff in die Interessensphäre eines Stammesgenossen sich zugleich gegen die Lebensbedingungen der Gesammtheit richtet, indem er inneren Unfrieden erregt und damit die Kraft der

Gesammtheit nach außen schwächt. So gut als die Tödtung eines Stammesgenossen giebt daher auch die Beraubung zur systematisirten Abwehr Anlaß. Die Beraubung eines Fremden dagegen wird ursprünglich durchaus nicht für verwerflich und strafbar angesehen; Seeraub an fremden Küsten galt überall für eine ehrliche Handtierung. Die Billigkeit, menschlich gesprochen, wurde dadurch wohl gröblich genug verletzt, aber nicht der Schutz der Billigkeit, sondern der Schutz des eigenen Interesses gab zur Entstehung des Rechtssystems die erste Veranlassung.

Dazu kommt, mit steigender Kultur immer deutlicher hervortretend, ein anderes Interesse der Gesammtheit: das Interesse an der Gütererzeugung. Reichtum ist Macht, das gilt für die Gesammtheit wie für den Einzelnen. Nun ist einleuchtend, daß Eigentumsschutz die wirksamste Ermutigung zum Eigentumserwerb ist; Unsicherheit darüber, ob das, was ich erwerbe und erspare, mir oder einem Anderen zu Gute kommen wird, hemmt den Erwerbstrieb. Durch die Hervorbringung der Eigentumsordnung schützt demnach die Gesellschaft auch in dieser Hinsicht ihr eigenes Lebensinteresse.

Es wäre die anziehende Aufgabe einer Rechtsphilosophie, zu zeigen, wie die Eigentumsordnung im Einzelnen durch diese Interessen der Gesammtheit thatsächlich bestimmt worden ist. Trendelenburg, obwohl von einer anderen principiellen Betrachtung ausgehend, kommt doch, indem er die Wirksamkeit des Zwecks in einzelnen Punkten der Eigentumsordnung aufzeigt, in mehreren Stücken hierauf zurück (Naturrecht § 93 ff.).

3. Damit ist gegeben, daß die Eigentumsordnung nicht etwas absolut Festes und Starres, sondern wie jede Institution durch die praktischen Zwecke Bedingtes und darum mit diesen selbst Wandelbares ist. Wer Eigentümer sein, welche Güter Eigentum werden können, welche Befugnisse durch das Eigentumsrecht einer Sache verliehen werden, das folgt nicht aus einem a priori feststehenden Begriff des Eigentums in analytischen Urteilen, es wird vielmehr durch positive Satzung, sei sie als Sitte, sei sie auch als Rechtssatz vorhanden, bestimmt. Die Satzung aber wird instinktiv oder bewußt von der Rücksicht auf das Zweckmäßige geleitet, und da dieses für verschiedene Kulturzustände und Lebensumgebungen verschieden ist, so wird auch die Eigentumsordnung für die verschiedenen

Umständen zur Zusammenlegung zurückführt, nämlich die Möglichkeit intensiveren Anbaus. In dem beginnenden Maschinenbetrieb und in der Verbindung des Ackerbaus mit der Fabrikation liegen offenbar Antriebe, welche der Zerstückelung des Bodens im Kleinbetriebe entgegenwirken. Sollte einmal die Frage sich erheben, ob es nicht geboten sei, den Grund und Boden behufs vorteilhafterer Bewirtschaftung aus dem Privateigentum wieder in Kollektiveigentum in irgend einer Form überzuführen, oder wenigstens seine Bebauung irgend welchen allgemeinen Vorschriften zu unterwerfen, so würde dagegen nicht aus dem Begriff des Eigentums, sondern nur aus der voraussichtlichen Unzweckmäßigkeit derartiger Maßregeln wirksamer Widerspruch erhoben werden können. Übrigens ist ja auch gegenwärtig das Eigentum an Grund und Boden nicht ein absolutes: die Expropriation zu Gunsten notwendiger Zwecke der Gesammtheit ist ja thatsächlich nichts anderes, als die Nichtigkeitserklärung des Anspruchs des Einzelnen auf absolute Verfügung über den Grund und Boden in dem Fall, daß sein Recht mit wesentlichen Interessen der Gesammtheit in Widerspruch kommt. Es tritt hier gleichsam die stillschweigende, dem Eigentumsrecht anhängende Klausel in Wirkung: sofern nicht die Wohlfahrt der Gesammtheit eine anderweite Verfügung notwendig macht. Diese Klausel tritt auch in manchen anderen Beschränkungen zu Tage: in der Beschränkung der Verfügung über den Wald, in der Gestattung des Schürfens nach Mineralien auf fremdem Grund und Boden u. s. w.

Wie das Eigentum an Grund und Boden nicht eine logische Folge aus einem absoluten Begriff des Eigentums, sondern in seiner jeweiligen Gestalt und mit seinen jeweiligen Beschränkungen eine Ordnung ist, deren letzter Grund in dem Interesse der Gesammtheit an der Bewirtschaftung des Bodens liegt, so steht es schließlich mit der gesammten Eigentumsordnung: jedes Volk und jede Zeit bildet dieselbe angemessen zu seinen Bedürfnissen und Zwecken, so gut es dieselben erkennt und soviel ihm die Anpassung der Rechtsformen an die Wirklichkeit gelingt. Daher auch mit der Fortbildung des Kulturlebens beständig neue Rechtsgebiete entstehen: so in jüngster Zeit das Recht des geistigen Eigentums und das Patentrecht.

Zweites Kapitel.

Gesellschaft und Gesellschaftsordnung.

1. Wesen der Gesellschaft. Mit dem Namen Gesellschaft wird die Organisation einer Gesammtheit für die wirtschaftlichen Funktionen bezeichnet. Sie steht neben dem Staat, der zunächst als die Organisation eines Volkes für die Selbsterhaltung nach außen und die Friedensbewahrung nach innen anzusehen ist. Der Staat hat eine Tendenz, sich als Einheit des Volkstums und als einheitliches Wirtschaftsgebiet abzuschließen; das erstere Bestreben tritt in Nationalisirungsbemühungen oder in Eroberungstendenzen hervor, je nachdem die Staatsgrenzen über die Grenzen des Volkstums übergreifen, oder hinter ihnen zurückbleiben; das letztere Bestreben erscheint in der Errichtung von Zollgrenzen, welche das Wirtschaftsgebiet abschließen. Die wirtschaftliche Organisation dagegen hat die Tendenz sich über die Grenzen des Volkstums und Staates auszubreiten, ihr letztes Ziel ist, durch Handel und Verkehr alle Völker in eine einheitliche, gegliederte Gesellschaft hineinzuziehen. So erscheint schon hier ein Antagonismus von Staat und Gesellschaft, der uns in der Folge noch öfter begegnen wird.

Um das Wesen der Gesellschaft deutlich zu machen, nehmen wir einen fingirten vorgesellschaftlichen Zustand zum Ausgangspunkt der Betrachtung. In diesem vorgesellschaftlichen Zustand sollen lauter in sich geschlossene Einzelhaushaltungen völlig isolirt neben einander bestehen; jede Haushaltung erzeugt alle Güter, deren sie bedarf, durch eigene Arbeit, und jede erzeugt dieselben Güter wie alle übrigen; ein Austausch von Gütern und Leistungen findet nicht statt. Die Gesammtheit der Haushaltungen bildet ein rein äußerliches Nebeneinander. Fischer- und Jägerstämme stehen diesem fingirten Urzustand ziemlich nahe, der Familienhaushalt bildet hier eine im wesentlichen in sich geschlossene Wirtschaftseinheit. Ja selbst eine bäuerliche Gesellschaft entfernt sich noch nicht so gar weit von jenem fingirten Ausgangspunkt. Eine Bauernhaushaltung, wie sie in abgelegenerer Gegend noch vor 50 Jahren bestand, brachte im wesentlichen auch noch selbst die Güter hervor, die sie verbrauchte: Korn, Obst, Gemüse, Fleisch,

Milch, Butter, Käse, Holz, Torf, Wolle, vielleicht auch Flachs, wurden in der Wirtschaft erzeugt; im Hause wurde geschlachtet, gebacken, gebraut, gewaschen, gesponnen, gewoben, gefärbt, Hemden und Kleider genäht u. s. w. Ein paar Reisen nach dem nächsten Markt im Frühjahr und Herbst genügten, die wenigen Dinge, die der Haushalt nicht selbst hervorbrachte, einige Pfund Kaffee, Thee, Zucker, Seife, einiges Gerät für Küche und Ackerbau u. s. f. herbeizuschaffen. Dazu kam allerdings im Dorf die Aushülfe des Schuhmachers, Zimmermanns, Schmieds, Müllers und Schullehrers. In einer großstädtischen Haushaltung dagegen wird von den tausend Dingen, die sie verbraucht, gar nichts oder so gut wie nichts erzeugt. Täglich wird Fleisch, Gemüse, Brod, Butter, Milch, Bier u. s. w. ins Haus gebracht, nicht minder wird Kleidung, Wäsche, Feuerung u. s. w. dem Markt entnommen. Die wirtschaftliche Arbeit in der Haushaltung eines Beamten, Kaufmanns, Rentiers beschränkt sich auf Kochen, Aufwaschen und Stubenkehren; die Arbeitsleistung des Familienhauptes steht mit der inneren Haushaltung in gar keiner Verbindung als der, daß sie das Geld dafür hergiebt.

Wodurch unterscheidet sich das Leben in der Gesellschaft von dem vorgesellschaftlichen Leben? Man kann es mit einem Wort sagen: durch die Organisirung der Arbeit. Diese aber hat, wie alle Organisirung, zwei Seiten, die Differenziirung und die Socialisirung oder Integrirung. In der Gesellschaft ist die Arbeitsleistung der Einzelnen verschieden: einer macht Schuhe, ein anderer Uhren, ein dritter Ziegelsteine u. s. w. Und zwar schreitet mit der Entwickelung der Gesellschaft auch die Differenziirung fort: in der Großstadt giebt es nicht blos Schneider überhaupt, sondern Herren-, Damen- und Kinderschneider, und wieder Schneider für Röcke und für Westen u. s. f. Mit der Differenziirung ist die Socialisirung als notwendige Kehrseite gegeben: arbeitete in dem vorgesellschaftlichen Zustand jeder Haushalt für den eigenen Bedarf, so arbeitet in der Gesellschaft der Einzelne nicht direkt für seine Bedürfnisse, der Bäcker ißt nicht selbst das Brot, das er backt, sondern für das Bedürfnis der Gesellschaft. Umgekehrt versorgt die Gesellschaft den Bäcker mit Schuhen, Uhren u. s. f. Und auch in dem Sinne findet Socialisirung der Arbeit statt, daß an demselben Produkt viele zusammen arbeiten:

zur Herstellung einer Uhr oder einer Lokomotive wirken vielleicht hundert Personen, neben und nach einander arbeitend, zusammen.

Man kann demnach sagen: in der Gesellschaft sind die Einzelnen zu einem Organismus höherer Ordnung zusammengefügt. Ein organisches Wesen ist dadurch charakterisirt, daß Teile von ungleicher Struktur und Funktion zur Erhaltung des Ganzen zusammenwirken und ihrerseits von dem Ganzen erhalten werden. Auge, Ohr, Hand, Herz, Magen sind verschieden nach Struktur und Leistung; sie arbeiten als Organe oder Werkzeuge für den ganzen Leib, dafür werden sie, die als vereinzelte überhaupt nicht sich zu erhalten vermöchten, von dem Leibe unterhalten: durch den Blutumlauf wird von der Nahrung, zu deren Beschaffung sie zusammengewirkt haben, jedem sein Anteil zugeführt. Ganz ebenso verhalten sich die Einzelnen zur Gesellschaft: sie bringen zusammenwirkend hervor, was zur Erhaltung des Lebens des Ganzen notwendig ist; sie erhalten durch den Güterumlauf jeder aus dem Gesamtertrag das ihm Notwendige zugeteilt. Schäffle hat in seinem großen Werk über Bau und Leben des socialen Körpers diese Betrachtung, die sich schon Plato aufgedrängt hatte, mit den Mitteln der modernen Biologie und Sociologie durchgeführt.

Mit der Organisation der Arbeit entsteht als eine neue gesellschaftlich notwendige Funktion der Handel. Seine Aufgabe ist, den Austausch der einseitigen Arbeitsprodukte zu vermitteln. Der kaufmännische Verkehr wird dann zum bewegenden Princip für die fortschreitende Ausbildung der Gesellschaft. Der Großhandel ist unablässig bemüht, neue Verkehrsgebiete aufzusuchen und an das alte System anzuschließen. Seit dem 16. Jahrhundert hat er nach und nach alle vier Weltteile in das europäische Wirtschaftsleben hineingezogen. Er macht die Länder und Völker zu differenziirten Gliedern eines allumfassenden Wirtschaftssystems, indem er jedem die besondere Ausbildung der Leistungen, zu denen er durch seine Naturausstattung am meisten befähigt ist, möglich macht. Der Kleinhandel arbeitet nicht minder rastlos an der immer genaueren Durchführung der Gliederung im Einzelnen. Der Hausirer ist sein Pionier. In die entlegenen und abgeschlossenen Gebiete vordringend, weckt er durch Angebot Bedürfnisse und ermuntert durch Nachfrage zur Entwickelung der produktiven Kräfte. So ist der Kaufmann der große

mit Wenigem zu bewahren. — Und auch darin ist der letztere gegen den Bauern im Nachteil, daß dieser einen großen Teil seiner Lebens- und Genußmittel selbst erzeugt: wer wüßte nicht, wie viel größer die Kraft, Befriedigung hervorzubringen, bei den Erzeugnissen der eigenen Hand, als bei den auf dem Markt eingekauften Dingen ist?

Hierzu kommen Rückwirkungen der gesellschaftlichen Organisation auf die Gestaltung des persönlichen Daseins.

Die Specialisirung der Arbeit giebt dem Menschen eine Einseitigkeit, die bis zur Verkümmerung gehen kann. In der Anthropologie der Naturvölker von Waitz wird irgendwo erzählt, daß ein schwarzer Eingeborener einem Europäer, der ihn zur Arbeit dingen wollte, eine ablehnende Antwort gegeben habe: ein Schwarzer sei dafür zu vornehm (white fellow works, black fellow not works, black fellow gentleman). Der Stolz des Schwarzen gegenüber dem Weißen kommt uns lächerlich vor, und doch ist etwas ganz Richtiges in seiner Empfindung; es ist im Grunde dieselbe Empfindung, mit welcher der Grieche auf das Handwerk herabsah: dem freien Mann steht es nicht an, Knecht einer Arbeit zu sein, er würde dadurch an Würde und Bildung des menschlichen Wesens Einbuße erleiden; ihm ziemt es Mensch, Bürger, Krieger, Staatsmann, Redner zu sein. Derselbe Grieche würde, in unsere Welt versetzt, gesagt haben: wir alle seien Banausen ohne Humanität; der moderne Mensch leiste als gesellschaftliches Arbeitsorgan außerordentliches, aber ihm fehle die allseitige Entwickelung des menschlichen Wesens. Und könnten wir ihm ganz Unrecht geben? Unsere Eisen- und Kohlenarbeiter, unsere Spinner und Weber leisten ungeheure Arbeitsquanta, aber leben sie ein volles menschliches Leben? sind sie volle Menschen? Und steht es anders in anderen Berufen? Bei unseren Kaufleuten und Fabrikanten, unseren Beamten und Bureauarbeitern? Wir sind stolz auf unsere Wissenschaft; würden nicht viele unserer Gelehrten neben griechischen Philosophen eine halb lächerliche, halb bemitleidenswerte Figur gespielt haben? Gleichen nicht manche Bergwerksarbeitern, die köstliches Gold und Gestein zu Tage fördern, aber selbst es nicht nutzen? Wie häufig sind denn die Gelehrten, die aus der wissenschaftlichen Forschung für ihr persönliches Leben an Weisheit gewinnen? Giebt es nicht manche, die sich ihrer exakten Arbeit in Ausdrücken rühmen, mit denen man sich auch des Verzichts auf eigenes Denken rühmen könnte? — Damit hängt ein Anderes zusammen; durch die Arbeitsteilung wird die innere Beziehung zur Arbeit verändert. Die Freude an der Arbeit als solcher beruht wesentlich darauf, daß durch eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten ein Ganzes vollendet wird. Aus manchem alten Werkstück spricht uns die Liebe, mit welcher der Meister daran gearbeitet, vernehmlich an. Durch die moderne Organisation der Arbeit ist dem Arbeiter das Ganze aus der Hand genommen; er hat nur eine bestimmte einzelne Leistung, vielleicht einen kunstlosen, in ewigem Einerlei wiederkehrenden Handgriff zu verrichten. Er ist zu einem lebenden Werkzeug, zu einem Glied einer Maschine geworden; Tag aus, Tag ein, Jahr aus, Jahr ein besteht seine ganze Arbeitsleistung darin, etwa ein Stückchen Blech unter einen Prägestempel zu schieben. Welche Mannigfaltigkeit von Aufgaben, welche Abwechselung von Thätigkeiten bietet dagegen Ackerbau und Viehzucht, Fischfang und Jagd. — Besonders charakteristisch ist für die moderne Arbeitsgestaltung die Trennung der Kopfarbeit von der Handarbeit. Ein Unternehmer arbeitet mit tausenden von „Händen", wie in der englischen Fabrikantensprache bezeichnend genug die Arbeiter genannt werden; diesen ist nichts zu überlegen, nichts zu versuchen übrig gelassen; es wird von ihnen niemals Gebrauch des Verstandes, sondern nur sinnliches Aufmerken und mechanische Zuverlässigkeit einfacher Handgriffe gefordert. Diese Loslösung der Kopfarbeit von der Handarbeit wird durch die fortschreitende Technik überall durchgeführt, nicht blos in der Fabrik, sondern in jedem Arbeitsbetrieb; man vergleiche die Arbeitsleistung des ehemaligen Fuhrmanns auf der Landstraße mit der des Angestellten an der Eisenbahn, die Arbeit des Matrosen auf dem Segelschiff mit der des Heizers auf dem Dampfschiff, die Aufgabe des alten Zimmermanns und Maurers mit der des jetzigen Bauarbeiters, der sein Leben lang von einem Baumeister, der den Kopf dazu giebt, als Hand beschäftigt wird. Die Mechanisirung der Arbeitsleistung ist das große Mittel die Arbeit produktiv zu machen: je unabhängiger der Erfolg von der Einsicht und dem guten Willen des Arbeiters, um so besser für die Unternehmung. Aber um so schlimmer für den Arbeiter als Menschen; es gilt auch hier: nicht gebrauchte Organe verkümmern.

Endlich ist vermehrte Abhängigkeit eine notwendige Folge der Organisirung der Arbeit. Ein Bauer oder Handwerker ist in seiner Berufsarbeit unabhängig; er folgt seiner eigenen Einsicht und Neigung. Der Fabrikarbeiter, der Angestellte, der Beamte dagegen steht unter einer durch Willkür gemachten Arbeitsordnung, er arbeitet unter beständiger Aufsicht, er ist gebunden im Kommen und Gehen, er wird beobachtet im Thun und Lassen, nicht selten über das Gebiet des wirtschaftlichen Lebens hinaus, die begründete oder unbegründete Unzufriedenheit eines Mannes wirft ihn aus Brot und Stellung. Die Folge liegt in der Natur der Organisation der Arbeit. Sie ist auf allen Gebieten sichtbar. Man blicke in die Schule. Vor 100 Jahren war es gewöhnlich, daß die Lateinschule einer kleinen Stadt nur einen studirten Lehrer hatte, den Rektor. Man denke etwa an J. H. Voß in Otterndorf, er übernahm die Knaben, nachdem sie die Elemente gelernt hatten und war nun eine Reihe von Jahren hindurch der einzige Lehrer und Führer des kleinen Häufleins; er lehrte sie Lateinisch und Griechisch, Deutsch und Religion, Geschichte und Geographie, nach Neigung und Vermögen. Ihn band keine Schulordnung, ihn beaufsichtigte und revidirte kein Mensch, er selbst suchte nach eigener Einsicht und Neigung das Mögliche und Gute. Jetzt dagegen arbeitet an einem Gymnasium ein Collegium von 10—20 Lehrern. Jedem wird jedes Halbjahr sein Unterricht bestimmt, er übernimmt diese und diese Klasse, unterrichtet sie in diesem und diesem Fach, das heißt absolvirt das durch die allgemeine, vom Ministerium gegebene Lehrordnung vorgeschriebene Klassenpensum. Von jedem Tag, von jeder Stunde wird Rechenschaft abgelegt; jedes Jahr kommt der Schulrat und prüft in der Abiturientenprüfung die Leistungen der Schule und der Lehrer. Die ganze Schule hat eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Fabrik: wie eine Stecknadel oder eine Stahlfeder durch eine ganze Reihe von Händen geht: der macht die Spitze und jener setzt den Knopf auf, so geht auch der Schüler durch eine große Reihe von Händen: der lehrt ihn Latein, ein Anderer Deutsch, ein dritter Griechisch, und im nächsten Jahr in jedem Fach wieder ein Anderer. Dabei ist denn eine Fabrikordnung unentbehrlich, wenn die ganze Sache nicht auseinander fallen soll. Ordnung besteht in Einschränkung der Freiheit des Einzelnen,

eigene Wege zu suchen und zu gehen: und gerade von dem Kräftigsten und Thätigsten wird solche Beschränkung am meisten drückend empfunden.

3. Die Gesellschaftsordnung. Die gesellschaftliche Organisation führt zu einer doppelten Gliederung: der Gliederung nach der Art der Arbeitsleistung und der Gliederung nach dem Besitz; durch jene entstehen die Berufsstände, durch diese die gesellschaftlichen Klassen. Die Beziehung der letzteren zu einander wird mit dem Namen der Gesellschaftsordnung bezeichnet.

Die Klassenteilung entspringt aus dem Verhältnis der Arbeitskraft zu den Arbeitsmitteln. Bei jeder Produktion, so lehrt die Nationalökonomie, wirken drei Faktoren zusammen: Arbeit, Naturkraft und Kapital. Die beiden letzten Faktoren kann man als Arbeitsmittel der Arbeit selbst gegenüberstellen. Wenn Arbeitskräfte und Arbeitsmittel stets in einer Hand beisammen wären, dann gäbe es keine Klassenteilung, sondern nur Berufsgruppirung. Die Geschichte zeigt uns keinen derartigen Zustand; überall finden wir den socialen Gegensatz von Besitzenden und Nichtbesitzenden: den Besitzern von Arbeitsmitteln, Grundbesitzern und Kapitalbesitzern, stand jederzeit eine Gruppe von besitzlosen Arbeitern gegenüber. Da es ohne Verfügung über Arbeitsmittel nicht möglich ist, Güter hervorzubringen, so entsteht notwendig eine Abhängigkeit der Inhaber von Arbeitskräften von den Besitzern der Arbeitsmittel. Die Form dieser Abhängigkeit ist es, die das Wesen der Gesellschaftsordnung ausmacht.

In schematischer Konstruktion kann man drei Grundformen der Gesellschaftsordnung unterscheiden: die Sklaverei, die feudale und die kapitalistische Gesellschaftsordnung. Dieselben folgen in dieser Ordnung im allgemeinen auch zeitlich aufeinander, obwohl, wie es bei allen geschichtlichen Lebensformen der Fall ist, auch hier das Frühere und Spätere nicht nur vielfach äußerlich neben einander vorkommt, sondern auch innerlich durch manche Übergangsstufen verbunden wird.

Die erste Form der Gesellschaftsordnung ist die Sklaverei. Sklaven arbeiten mit den Produktionsmitteln des Herrn, ihm gehört das Erzeugnis ihrer Arbeit; er giebt ihnen den Lebensunterhalt. Sie haben aber ihm gegenüber keinen Rechtsanspruch, sie sind überhaupt

nicht Rechtssubjekte, sondern lediglich Rechtsobjekte, sie gehören selbst zum Eigentum des Herrn, sie bilden einen Bestandteil des Betriebskapitals. — Sklaverei tritt, wie es scheint, auf einer gewissen Kulturstufe überall auf. Jägerstämme haben keine Sklaven, sie könnten dieselben nicht verwenden und nicht halten, sie tödten daher die Kriegsgefangenen, wenn sie dieselben nicht in die Stammesgemeinschaft aufnehmen. Mit der Viehzucht beginnt die Sklaverei möglich und nützlich zu werden und mit dem Ackerbau erreicht sie ihre volle Entwickelung. Ohne Zweifel ist die Sklaverei ursprünglich im Sinne der Kulturförderung wirksam. Sie befreit die Herren von der Arbeit für das Bedürfnis und ermöglicht dadurch die Entwickelung neuer und höherer Bedürfnisse und Kräfte. Darin liegt ihre teleologische Notwendigkeit und Rechtfertigung für ihre Zeit. So sah Aristoteles die Sache an: ohne Sklaven gäbe es auch keine Freien, sondern Alle würden in gleicher Weise durch die Notdurft unterdrückt und es käme zu eigentlich menschlichem Lebensinhalt überhaupt nicht. Erst wenn die Werkzeuge von selbst sich bewegen würden, bedürfte es keiner Sklaven mehr, d. h. Sklaverei wird stets die notwendige Grundlage höherer geistiger Kultur sein.

In der feudalen Gesellschaftsordnung, wie sie im Mittelalter zu eigentümlicher Ausbildung gelangte, nimmt die Abhängigkeit der Arbeiter von den Besitzern der Arbeitsmittel neue Formen an. In dem System der Frohnarbeit bauen grundbesitzlose Arbeiter den Boden des Grundherrn für dessen Rechnung mit begrenzten oder unbegrenzten Hand- und Spanndiensten; sie erhalten von ihm zum Lebensunterhalt einen Teil des Bodens zum Anbau für eigene Rechnung und mit eigenem Betriebskapital angewiesen. Die rechtliche Stellung der Frohnbauern ist eine mittlere zwischen Sklaven und Freien: sie sind nicht Sklaven, nicht rechtloses Eigentum des Grundherrn, sie haben Rechte und stehen unter dem Schutz des Rechts; doch sind sie auch nicht freie Leute, sie sind durch das Verhältnis zum Herrn oder vielmehr zum Grundstück gebunden (glebae adscripti), ein Verhältnis, das sie selbst nicht lösen können. — Teilbau, Erbpacht, Zeitpacht führen über zu einer neuen Gesellschaftsordnung. (Roscher, System der Volksv. II, Kap. 5). — Die teleologische Bedeutung auch dieser Gesellschaftsordnung liegt darin, daß der Grundherr von der gemeinen Arbeitsleistung frei gemacht wird und sich den höheren socialen Funktionen widmen kann; Waffendienst und Handhabung des Rechts waren die Gegenleistung, worin nach optimistisch-idealer Auffassung die mittelalterlichen Grundherren ihre wirtschaftliche Ausstattung der Gesammtheit vergalten. Übrigens war das Rittertum im früheren Mittelalter auch Träger der höheren geistigen Bildung, sowohl der kirchlichen als der weltlichen. Noch ist hinzuzufügen, daß die ganze Gesellschaftsordnung durch das Lehenswesen zugleich öffentlich-rechtlichen Charakter hatte: die Grundherren selbst besaßen den Grund und Boden größtenteils nicht als absolutes Eigentum aus eigenem Recht, sondern als Lehen, welches mit den Rechten zugleich Pflichten auferlegte.

In der Neuzeit hat sich in allmäligem Fortschreiten eine neue Gesellschaftsordnung ausgebildet, die kapitalistische. Das Verhältnis der Arbeitskräfte zu den Besitzern der Arbeitsmittel hat hier folgende Gestalt: der Arbeiter steht dem Besitzer der Produktionsmittel als Freier mit gleichem formellen Recht gegenüber; die Arbeitsverpflichtung entspringt lediglich aus dem zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer geschlossenen Vertrag. Das Arbeitsprodukt fällt dem Besitzer der Arbeitsmittel zu; der Arbeiter empfängt für die Arbeitsleistung einen verabredeten, in Geld zahlbaren Lohn. Mit dieser gegenseitigen Leistung ist das Verhältnis durchaus erschöpft: Eine dauernde und öffentlich-rechtliche Abhängigkeit des Arbeiters von dem Herrn, wie sie in der Sklaverei und dem Feudalsystem stattfand, ist hier überhaupt nicht vorhanden. — Die teleologische Notwendigkeit dieses Systems für seine Zeit beruht wieder darauf, daß die wirtschaftliche, politische und geistige Kultur die Differenziirung der Gesellschaft zur Voraussetzung hat. Namentlich hat auch die Entwickelung höherer wirtschaftlicher Kultur die Bildung des Gegensatzes von Kapitalisten und Arbeitern zur Voraussetzung. „Boden, Kapital und die unmittelbaren Arbeitsprodukte dürfen den Arbeitern nicht zu eigen gehören, wenn die Teilung der Arbeit im produktionswirtschaftlichen Sinn zu Stande kommen und über die Gesellschaft das Füllhorn ihrer Schätze ausgießen soll“ (Rodbertus). „Der Kapitalist nimmt dem Gemeinwesen die Organisation und Leitung der Produktionsanstalten ab, verbürgt unter eigener Verantwortlich-

keit mit seiner ganzen materiellen Existenz die Wirtschaftlichkeit der Produktion und des Umlaufs der Güter; er sinnt auf die möglichst wohlfeile, wie auf die höchst gebrauchswerte Güterhervorbringung; er klassirt die dienenden Arbeitskräfte, disciplinirt und kontrolirt sie; er wickelt den ungeheuer verschlungenen Proceß der Erzeugung, Ortsveränderung, Veräußerung und Einkommenszuteilung der Güter in verhältnismäßig einfacher, die anderen Socialfunktionen wenig störender Weise ab. Dafür bezieht er den Kapitalprofit, wenn er geschickt und glücklich im Dienst des Ganzen operirt." So bezeichnet Schäffle die große geschichtliche Aufgabe und Leistung des Kapitals. Daß auch hier die Erscheinungen hinter ihrem Begriff vielfach zurückbleiben, ist nicht überraschend und dem scharfen und scharfsinnigen Kritiker der bestehenden Gesellschaft natürlich nicht entgangen.

4. Ursprung und Entwickelung der kapitalistischen Produktionsweise. Der Boden, auf dem dieselbe entstanden ist, ist das städtische Leben mit gewerblicher Produktion und Geldwirtschaft, während die feudale Ordnung auf dem Boden des Ackerbaues und der Naturalwirtschaft gewachsen ist. Ihr Wesen und ihre Entstehung deutlich zu machen, ist es zweckmäßig, zuerst auf die Form der gewerblichen Produktion im Mittelalter einen Blick zu werfen.

Die Urform der industriellen Produktion ist das Handwerk. Im frühen Mittelalter finden wir dasselbe als unfreie Hofarbeit. Mit dem Aufschwung der Städte seit dem 12. und 13. Jahrhundert entwickelte sich das freie Handwerk und gewann allmälig in der Zunft seine eigentümliche Form. Die Zunft war die Genossenschaft freier Handwerksmeister zur gemeinsamen Durchsetzung ihrer wirtschaftlichen, socialen und politischen Interessen. Der Handwerksmeister war Kapitalist und Arbeiter in einer Person; er producirte mit eigenen Arbeitsmitteln in eigener Werkstatt für eigene Rechnung. Es gab nicht neben dem Meister als Unternehmer eine gesellschaftliche Klasse besitzloser Arbeiter; Lehrlings- und Gesellenschaft war in der Regel, wenn auch zahlreiche Ausnahmen vorkamen, die Durchgangsstufe zur Meisterschaft. Das Handwerk arbeitete zunächst für den lokalen Absatz. Doch fehlte es in der zweiten Hälfte des Mittelalters nicht an einer Produktion großen Maßstabes für den Großverkehr. Die Tuchweber z. B. in den

niederländischen und rheinischen Städten arbeiteten nicht für den Absatz an persönliche Kunden, sondern für den ganzen west- und nordeuropäischen Markt. Der Großbetrieb hatte aber nicht die Form des kapitalistischen Betriebs; der einzelne Meister arbeitete mit wenigen Gehülfen, die in seinem Haushalt Unterkunft und Kost hatten, für eigene Rechnung. Die erforderlichen größeren Anstalten, Wollküchen, Walkmühlen, Waarenniederlagen, Verkaufshallen u. s. f. errichtete die Zunft oder die Stadt, der einzelne Meister benutzte sie gegen Gebühren. So war, mit Schmollers Worten, die Zunft „eine Organisation zu Gunsten des arbeitenden Mittelstandes, zu Ungunsten des Kapitals und des großen Besitzers; sie war eine Friedensstation in dem großen weltgeschichtlichen Kampf zwischen Arbeit und Besitz, aber eine solche, die der mit dem kleinen Kapital verbundenen Arbeit am günstigsten war*)."

Die Zunft war übrigens nicht blos Erwerbs- und Arbeits-, sondern Lebensgemeinschaft. Die Gesammtheit derer, die dem Handwerk zugethan waren, bildete eine Bruderschaft mit religiöser Grundlage und einem auf das ganze Leben gerichteten Zwecke; in den Statuten wird der letztere wohl dahin bezeichnet: „Liebe und Leid mit einander zu leiden, bei der Stadt und wo es not geschehe" (Roscher III, § 131). Eigene Lebensformen und ein eigentümliches Verkehrsceremoniell faßten auch äußerlich die Genossen zusammen. Der Konkurrenzkrieg war durch die Statuten untersagt: eine Menge ins einzelne gehender Vorschriften, z. B. über die Zahl der Gesellen, die ein Meister haben darf, zielen dahin, das friedliche Nebeneinander Gleicher zu erhalten und die Ausdehnung des einen Betriebs auf Kosten des anderen zu verhindern. Nicht minder übte die Zunft eine Aufsicht über die Arbeit der Genossen; sie gab Vorschriften über die Art des Betriebes, über die Beschaffenheit und Maße der Erzeugnisse u. s. f., alles im Interesse zugleich der Käufer und des Handwerks, daß nicht der Einzelne durch unehrliche Praktiken den Kredit

*) G. Schmoller, Die Straßburger Tucher- und Weberzunft (1879) S. 532. Siehe auch A. Thun, Die Industrie am Niederrhein und ihre Arbeiter 1879; ein lehrreiches Buch, das über Vergangenheit und Gegenwart der industriellen Produktion und ihren Einfluß auf die Gestaltung des persönlichen Lebens der in ihr Beschäftigten zu orientiren vorzüglich geeignet ist.

Daß diese Entwicklung der Dinge schwere Gefahren für Gesundheit und Leben der modernen Kulturvölker mit sich bringt, kann sich kein Sehender verhehlen. Die fortschreitende Proletarisirung und Isolirung eines immer mehr anwachsenden Teils der Bevölkerung führt uns einem Zustand entgegen, der dem ähnlich ist, aus welchem nach Tocqueville's überzeugender Darstellung die eigentlichen Schrecken der französischen Revolution hervorgebrochen sind. Isolirung bringt notwendig Haß, Neid, Mißtrauen und Verachtung hervor. Die Empfindung für den Wert unserer geistigen Kultur und Bildung ist bei den proletarisirten Massen offenbar in beständigem Sinken. Die religiös-kirchliche Kultur, die im wesentlichen ungebrochen bis ins 18. Jahrhundert hinein herrschte, hatte in dem Leben des ganzen Volkes ihren Bestand. Die moderne Bildung, die Universitätswissenschaft und die akademische Kunst hat ihre Wurzeln nicht im Leben der breiten Massen der Bevölkerung, sondern in jener dünnen Schicht der Gebildeten, welche auf der Oberfläche schwimmt. Es liegt auf der Hand, daß diese Grundlage wenig Sicherheit gegen eine vollständige Umwälzung und Zerstörung bietet. Bis jetzt beherrschen die Gebildeten die Massen durch den Staat und nötigen sie, für eine Kultur, die sie nicht verstehen und nicht mitgenießen, die Mittel zu beschaffen. Wird der Staat in alle Zukunft als ein hierzu taugliches Mittel sich erweisen?

Drittes Kapitel.

Socialismus und sociale Reform.

1. Die im vorstehenden Kapitel angedeutete Umbildung des gesellschaftlichen Körpers kommt in der Entstehung einer neuen politischen Partei zur Erscheinung: der socialdemokratischen. Die neue Schicht der freien, aber wirtschaftlich unselbständigen Lohnarbeiter der Großstädte und der Großindustrie bildet den Kern der neuen Partei. Ihr Ziel ist die Ersetzung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung durch eine socialistische.

Wir werfen zuerst auf die Geschichte der Partei einen Blick*).

Dieselbe reicht nicht weit zurück. Erst gegen die Mitte dieses Jahrhunderts hat sie angefangen sich zu konsolidiren. Zuerst in Frankreich, dem Land der politischen Experimente, hat jene sociale Gruppe politisches Selbstbewußtsein gewonnen. Eine das Leben des Volkes beherrschende Großstadt mit ihrer durch philosophische und politische Gedanken leicht erregbaren Bevölkerung und ihren durch die Revolution tief erregten Massen bot hier für die Ausbreitung neuer politischer und socialer Theoreme den günstigsten Boden. Eine sehr ausgedehnte und sehr centralisirte Staatsverwaltung lud zu dem Versuch ein, durch den Staat die Gesellschaftsordnung umzugestalten. Schon der Revolution und dem Kaiserreich war dieser Gedanke nicht fremd gewesen. Hatte doch schon Rousseau die politische Freiheit auf die sociale Gleichheit gründen wollen, und Robespierre meinte in seinem Namen zu handeln, wenn er die Gesellschaft von den Aristokraten reinigte. Eigentlich theoretische Durchbildung er-

*) Viel Material zur jüngsten Geschichte der socialistischen Bewegung bietet R. Meyer, der Emancipationskampf des vierten Standes 2 Bde. 1874; der erste Band in 2. Aufl. 1882. Über die Entstehung des modernen französischen Socialismus und die gesellschaftliche Entwickelung, die ihn hervorgebracht hat, handelt das vortreffliche und noch immer sehr lehrreiche, die geschichtlichen Erscheinungen mit Begriffen beherrschende Werk von Lorenz Stein, Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich, 3 Bde. 1850. Gesichtspunkte und Material zur Geschichte des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Lebens und der socialpolitischen Gesetzgebung in England enthält das Werk von Karl Marx, Das Kapital, Bd. I, 2. Aufl. 1872. A. Held, Zwei Bücher zur socialen Geschichte Englands (1881), der erste Band eines größer angelegten, durch den Tod des Verfassers abgebrochenen Werks, giebt die Geschichte der politisch-ökonomischen Theorien und einen Abriß der gesellschaftlichen Entwickelung. — Als geeignet zur Orientirung über diese Fragen nenne ich hier noch: G. Schönberg, die gewerbliche Arbeiterfrage, in dessen Handbuch der polit. Ökonomie, II, 549 ff., H. v. Scheel, die Theorie der socialen Frage (1871) und Unsere socialpolitischen Parteien (1875), A. Lange, die Arbeiterfrage (1870). Vor allem aber verweise ich auf die Schriften A. Schäffles: Kapitalismus und Socialismus (1870); Bau und Leben des socialen Körpers Bd. 3; die Quintessenz des Socialismus (1874) und die Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie (1884), sowie auf die durch Schärfe, Klarheit und Umsicht ausgezeichnete Behandlung dieser Probleme in der zweiten Hälfte von A. Wagners Volkswirtschaftslehre. Endlich nenne ich Rodbertus, Sociale Briefe, 1.—3. Brief 1850/1, der vierte unter dem Titel: das Kapital, herausgegeben von Kozack 1884.

langte der Gedanke in der ausgedehnten socialistischen Litteratur der 20er und 30er Jahre; die Namen von St. Simon, Bazard, Enfantin, Fourier, Comte, Proudhon, Louis Blanc treten darin hervor. L. Blanc hat in seiner Schrift Organisation du travail (1840) die Gedanken zu einem politischen Programm formulirt: Regulirung der Produktion durch den Staat. Das Übel, woran das wirtschaftliche Leben der Gegenwart krankt, ist die völlige Ungeordnetheit der Produktion; Willkür und zufällige Ansichten einzelner Unternehmer und Spekulanten bestimmen dieselbe, daher die Spekulationsgewinne, die Krisen, die Arbeitslosigkeit, das Proletariat. Diese Übel können durch Organisation der Arbeit beseitigt werden; und die Organisation kann und muß der Staat, der schon längst der größte Arbeitgeber und Creditbesitzer ist, in die Hand nehmen. Freilich wird er das nicht thun, so lange die Regierung in den Händen der Kapitalisten und der ihnen dienenden Advokaten und Zeitungsschreiber ist. Der vierte Stand muß also nach politischer Macht streben, um sich selbst von der Lohnknechtschaft zu erlösen und eine gerechte Gesellschaftsordnung herzustellen. — Das Jahr 1848 sah in Frankreich das erste große, freilich vergebliche Ringen des vierten Standes um die Gewalt. Ein zweiter Versuch wurde 1871 blutig zurückgeschlagen.

In England hat der Socialismus bisher wenig Boden gewonnen. Die chartistische Bewegung der 40er Jahre hatte einige Beimischung von revolutionärem Socialismus. Im Ganzen aber haben die Bestrebungen der englischen Arbeiter um Verbesserung ihrer Lage auf dem Boden der bestehenden Gesellschaftsordnung sich bewegt. Sie gehen auf einzelne konkrete Ziele, nicht auf die Verwirklichung eines allgemeinen Gedankens, einer Idee einer besten Ordnung der Dinge. Es erscheint auch hierin der positivistische Geist des englischen Volkes, der so charakteristisch seine ganze geistige und politische Entwickelung von der der Völker des Kontinents unterscheidet: nächste Ziele werden mit ungemeiner Kraft und Zähigkeit verfolgt, in der instinktiven Zuversicht, daß sich die Ordnung der Dinge im Großen von selber nach Maaßgabe des Möglichen und Notwendigen gestalten werde. Das Verfassungenmachen, eine den Franzosen so geläufige Sache, ist den Engländern etwas vollständig Fremdartiges, Verfassungen werden nicht gemacht, sondern sie wachsen. Der englische

Arbeiter teilt den konservativen Zug des ganzen Volkes. Dazu kommt, daß die thatsächliche Verfassung des englischen Staatslebens wenig Ermutigendes für socialpolitische Revolutionsgedanken hat: die Staatsverwaltung ist wenig umfangreich und durchaus unsystematisch und vereinzelt, sie ist nicht geeignet, wie die französische, der Hoffnung Nahrung zu geben, daß durch eine Veränderung der Spitze die ganze Ordnung der Dinge umgestaltet werden könne. Endlich bestehen unter den herrschenden Gesellschaftsklassen nicht die starken Gegensätze, wie sie auf dem Kontinent bestanden und zum Teil noch bestehen; Adel und Bürgertum, die in Frankreich und Deutschland bis vor Kurzem um die Herrschaft rangen, sind in der englischen Parlamentsregierung längst zur Ausgleichung, wenigstens zum Einverständnis über die bestehende Verfassung gelangt. Auch ist nicht zu vergessen, daß die Vorbereitung des Bodens durch die Aufklärung in England nicht stattgefunden hat; das geistige Leben ist nicht minder konservativ als das politische, der kirchliche Glaube gehört mit zur besten Verfassung.

Deutschland war hinter Frankreich und England in der Entfaltung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens zurückgeblieben. Die Großindustrie und die Großstädte haben hier erst seit wenigen Jahrzehnten sich entwickelt. Im Jahre 1848 standen Bürgertum und vierter Stand unter dem Namen des Volkes hier noch im Kampf gegen Regierung und Adel zusammen. Seitdem hat die Zersetzung des alten Volkes schnelle Fortschritte gemacht; am Anfang der 60er Jahre war der Gegensatz zwischen Kapitalisten und Arbeitern so weit ausgebildet, daß die socialistische Agitation bereiteten Boden fand. Es war Lassalle, der den vorhandenen Gegensatz zum Bewußtsein brachte und die socialdemokratische Partei gründete. Seitdem hat diese Partei sich schnell ausgebreitet; das Zurücktreten der alten politischen Gegensätze in der äußeren und inneren Politik, das Herausgehen des Liberalismus aus der Defensive, das Eintreten des Bürgertums in den Kampf um Parlamentsregierung, die liberalistische Gesetzgebung und das allgemeine Wahlrecht, alle diese Dinge haben im Verein mit der allgemeinen Schulbildung die Zunahme der Socialdemokratie begünstigt. In der Ausbildung socialistischer Theorien war übrigens Deutschland weniger zurückgeblieben. Es sind hier

Also für rechtlich unmöglich kann die Überführung der Produktionsmittel aus dem Privateigentum in Kollektiveigentum nicht gehalten werden. Die Verteidigung des Privateigentums muß sich auf Zweckmäßigkeitsgründe stützen und das mag ihr, wie gegenwärtig die Dinge liegen, nicht schwer fallen. Es mag aber die Zeit kommen und vielleicht nahe sein, wo wenigstens für gewisse Kategorien des Privateigentums die Zweckmäßigkeit nicht mehr in dieser Stärke oder überhaupt nicht mehr spricht.

Hinzuzufügen wäre allerdings, daß eine irgend welche Schadloshaltung der bisherigen Besitzer eine Forderung der Billigkeit, vermutlich auch der Zweckmäßigkeit wäre. Freilich könnte dieselbe nun nicht durch Kapitalüberweisung stattfinden, sondern nur durch eine Rente, d. h. durch die in irgend einer Form stattfindende Anweisung auf einen irgendwie großen Betrag von Genußmitteln, die aus dem Arbeitsertrag der Gesammtheit nach Wahl entnommen würden. Es ist der Gedanke von Rodbertus: Ablösung des Privateigentums von den Produktionsmitteln durch eine feste Rente. Die Rente wäre auch im Interesse der Gesammtheit notwendig, schon um einer plötzlichen Veränderung der Produktion, die nun einmal auf das Vorhandensein von Rentenempfängern eingerichtet sei, vorzubeugen. Damit werde keineswegs die Umwandlung illusorisch gemacht. Die Socialisirung der Produktion sei an sich mit jeder Verteilungsart verträglich. Und auch die Rückwirkung auf die Verteilung werde nicht ausbleiben. Zunächst werde, bei voraussichtlich auch fernerhin steigender Produktion, der verhältnismäßige Teil des Gesammteinkommens, der den Rentenbeziehern zufalle, beständig kleiner. Während bisher die Steigerung der Produktion wesentlich oder allein zur Vergrößerung des Rentenertrags verwendet worden sei, werde derselbe nach jener Veränderung den Arbeitern zu gute kommen. Dazu werde die Rente einerseits durch Wegfall unbeerbter Rente (denn Erblichkeit, wenn auch nicht in dem Umfang, in welchem sie jetzt am Eigentum haftet, würde auch jener Rente beizulegen sein), fortwährend abnehmen, andererseits durch Teilung so verkleinert werden, daß die Nachkommen der Rentner, da ja nun ein neues Anwachsen ausgeschlossen sei, die Stellung müßiger Rentiers, wenn sie anders dazu neigen sollten, würden aufgeben müssen.

Diese selbe Betrachtung, daß also die Frage des Übergangs zum Kollektiveigentum an den Produktionsmitteln nicht eine Frage des Rechts, sondern der Zweckmäßigkeit ist, gilt nun aber nicht minder gegen die socialistischen Kritiker des Eigentums. Von ihnen pflegt diese Veränderung zwar nicht im Namen des formellen Rechts, wohl aber des natürlichen Rechts oder der Gerechtigkeit gefordert zu werden. Die Anschauung, welche der Haupttheoretiker der socialdemokratischen Partei, K. Marx vertritt, spitzt sich auf den Satz zu: jedes Einkommen, das aus Kapitalbesitz fließt, ist, naturrechtlich angesehen, Diebstahl; es wird durch die Aneignung des Ertrags fremder Arbeit erworben: der Arbeiter erhält von dem wirklichen Ertrag seiner Arbeit nur einen Teil, den anderen steckt der spekulirende Kapitalist in die Tasche. Die Sache vollzieht sich so: der Kapitalist kauft Arbeit zum Marktpreis, dem herrschenden Lohnsatz, auf; das Erzeugnis der Arbeit gehört ihm, er bringt es als Waare auf den Markt und verkauft es mit Gewinn. Den Unterschied zwischen dem Preis, den er gezahlt und dem Preis, den er bedingt, den Mehrwert der Waare über die Arbeitskosten, steckt er in die Tasche; er dient ihm teils zu standesgemäßer Lebenshaltung, teils zur Vermehrung des Kapitals, d. h. zur Vermehrung seines Vermögens, Mehrwert aufzusaugen. — Und warum gehen die Arbeiter auf diesen unvorteilhaften Handel ein? Weil sie in einer beständigen Notlage sind: da sie selbst keine Produktionsmittel haben, müssen sie ihre Arbeitskraft um sie zu verwerten, an den Besitzer von Produktionsmitteln, den Kapitalisten, verkaufen. Der Marktpreis der Arbeit schwankt, wie der jeder reproducirbaren Waare, um die Wiederherstellungskosten; fällt er erheblich darunter, so wird allmälig das Angebot von Arbeit vermindert, indem Hunger und Elend das heranwachsende Geschlecht decimiren; steigt er erheblich darüber, so steigt die Volksvermehrung, die Kindersterblichkeit nimmt ab, das Angebot von Arbeit wird größer, bis der Lohn wieder auf oder unter das Niveau der Erhaltungs- und Wiederherstellungskosten der Arbeitskräfte sinkt. Der Arbeitslohn kann also nie erheblich über das zur Bestreitung des Lebens eben Notwendige sich erheben. Diese beständige Notlage des Arbeiters benutzt der Kapitalist, ihm seine einzige „Waare", die Arbeit, wucherisch abzudringen und sich den Mehrwert des Produkts der Arbeit anzueignen.

Man kann die Darstellung der Thatsachen gelten lassen: es ist so, daß der unternehmende Kapitalist die Arbeit, wie jede andere Waare, so wohlfeil als möglich einkauft, daß er das Produkt derselben sich aneignet, daß er dasselbe auf den Markt bringt und um einen Preis, der den Einkaufspreis der Arbeit übersteigt, verkauft und daß dieser Mehrwert in seine Tasche fließt. — Aber ist das Unrecht, oder wenn nicht Unrecht, doch unbillig? Mir scheint, nicht notwendig. Es wäre unbillig, wenn die Produkte wirklich allein durch die Thätigkeit der „Hände" hervorgebracht wären. Ist das der Fall? Offenbar nicht. Sondern außer den Händen haben die Werkzeuge, die Maschinen, die Anlagen, die Produktionsmittel aller Art, die der Kapitalist-Unternehmer zur Verfügung stellte, mitgewirkt. Mitgewirkt hat ferner (wir nehmen zunächst an, daß der Kapitalist zugleich der persönliche Leiter der Unternehmung ist, wie es ja thatsächlich im weiten Umfang der Fall ist), die kaufmännische Umsicht, das Regierungsgeschick, die technische Einsicht des Unternehmers. Sind diese letzteren Dinge, um zunächst bei ihnen zu verweilen, etwa unerheblich? haben im Grunde doch die Hände die Arbeit gethan und das Produkt hervorgebracht? Wer das behauptet, der wird denn auch behaupten müssen, daß die Siege Napoleons oder Friedrichs des Großen im Grunde doch von den Soldaten erfochten seien und daß, wie dort der Ertrag, so hier der Ruhm durch eine Art von Diebstahl denen, die ihn in Wirklichkeit erarbeitet hätten, weggenommen und von Unternehmern angeeignet worden sei. Hat Friedrich, hat Napoleon in allen seinen Schlachten einen einzigen Feind getödtet? Hat er eine einzige Flinte losgedrückt? Hat er ein einziges Mal Posten gestanden? Sondern alles hat er seine Leute thun lassen; er selbst hielt sich hinter der Front auf, wohin nur selten eine feindliche Kugel sich verirrte. Aber hinterher, bei Triumpheinzügen, da war er voran, in den Bulletins, da wurde seine Name genannt, nicht der der armen Teufel, die sich für seinen Ruhm hatten zerschießen lassen. So etwa könnte man im Styl jener Agitationslitteratur die militärische Geschichte verarbeiten. Ist die Sache hier unsinnig, ist es recht und billig, daß hier der Erfolg in erster Linie den dirigirenden, und nicht den motorischen Organen zugeschrieben wird, so wird es auch in der wirtschaftlichen Welt nicht anders sein: die dirigirenden Organe erzeugen den Reichtum

eines Landes, freilich indem sie die motorischen Kräfte in zweckmäßige Bewegung setzen. Wer das leugnet, gleicht, um ein treffendes Bild Höffdings zu gebrauchen, dem Mann, der behauptet, nicht der Organist, sondern der Bälgentreter mache die Musik; arbeitet dieser doch mit dem ganzen Leibe, während jener kaum die Finger ein wenig bewegt.

Nun gut, möchte erwidert werden, die geistigen Kräfte der Unternehmung und Leitung, die haben in der That einen bedeutsamen Anteil an der Produktion und sie verdienen einen entsprechenden Anteil am Ertrag. Aber darum handelt es sich nicht, sondern um den Anteil des Kapitalisten als solchen. Jene sind ja auch Arbeitskräfte, auch ihre Arbeit wird oft genug von den Kapitalisten gekauft. Eine Vereinigung von Kapitalien unter dem Namen Aktiengesellschaft kauft eine Erfindung, ein Patent, nimmt dann einige technische und kaufmännische Kräfte und tausend Arbeiter in Dienst um die Erfindung auszubeuten. Hier haben wir das Verhältnis ganz rein: der Kapitalist-Aktionär versteht nichts vom Betrieb, nichts vom Ein- und Verkauf, er thut überhaupt nichts zu der ganzen Sache, er arbeitet nicht, er spekulirt nicht, er kümmert sich um nichts; erst am Schluß des Rechnungsjahres taucht er auf und trägt die Dividende davon, den Mehrwert, der übrig bleibt nach Abzug aller Arbeitslöhne. Sein einziger Rechtstitel ist die Aktie, die Bescheinigung, daß er Kapital dazu gegeben hat.

Und woher hat er das Kapital? — O, antwortet der Mehrwertstheoretiker, das haben seine Vorfahren durch Land- und Seeraub, oder durch Unterjochung und Austreibung, durch Spekulation und Ausbeutung gewonnen. Geschaffen ist es unter allen Umständen durch Arbeiter. — Sicherlich, durch Arbeiter. Aber unwahr wird dieser Satz wieder, wenn damit gemeint ist, es seien die Handarbeiter, die ausschließlich durch ihre Arbeit das Kapital erzeugt hätten. Der Kapitalreichtum Englands ist nicht hervorgebracht von seinen Fabrikarbeitern und Tagelöhnern, seinen Matrosen und Handlangern, mit mehr Recht wird man sagen, er ist hervorgebracht von seinen Kaufleuten und Fabrikanten, von seinen Entdeckern und Erfindern, und nicht zu vergessen, von seinen Staatsmännern und Feldherren. Freilich nicht ohne die Hülfe der Handarbeiter; auch Napoleon hat seine Siege nicht ohne Soldaten erfochten; aber doch sagen wir,

er habe sie erfochten, und nicht die Soldaten. So wird es auch gelten zu sagen, die großen Erfinder und Unternehmer, die großen Seefahrer und Kaufleute, die großen Führer des Volks im Krieg und Frieden, die haben den Reichtum des Landes hervorgebracht, indem sie den Händen die Wege wiesen. Die Bismarck und Moltke sind in erster Linie die Schöpfer des neuen deutschen Nationalreichtums, sie haben dem deutschen Volk das Vertrauen zu seiner Kraft, in der Welt sich durchzusetzen, wieder erobert, sie haben seinen Credit bei den Völkern gesteigert, sein Absatzgebiet erweitert, seinen Kaufleuten und Fabrikanten Mut und Unternehmungslust gemacht. Die Hände sind auch notwendig, aber doch nur als Werkzeuge in der Hand der Führer.

Das ist freilich nicht eine demokratische Wahrheit, aber vielleicht ist die Wahrheit so wenig als die Natur demokratisch. Zur Beruhigung eines demokratischen Gemüts könnte man nur etwa dies hinzufügen: unter den Arbeitern waren vermutlich auch Leute, die unter günstigen Umständen hätten Führer werden können. Das ist möglich, vielleicht waren unter den Soldaten Napoleons eine ganze Anzahl latenter Napoleons. Das ändert aber nichts daran, daß thatsächlich doch eben Napoleon, und nicht jene latenten Genies, Führer und Sieger war.

Aber, so möchte nun weiter gesagt werden, finden wir denn das Kapital etwa blos in den Händen jener, durch ihre Natur zur Führung Berufenen? Finden wir es nicht ebenso gut in den Händen von Gründern und Börsenspielern, von Wucherern und Erbschleichern? Ist nicht die Masse des Besitzes in Händen, denen er ohne alles und jedes Zuthun, durch Konjunktur, durch Erbschaft zugefallen ist? Haben etwa die Berliner Hausbesitzer die Politik gemacht, die Schlachten geschlagen, wodurch Berlin die Hauptstadt Deutschlands geworden ist? Aber die Milliarden sind ihnen und allen Anderen, die mit ihnen durch den Aufschwung des wirtschaftlichen Lebens emporgehoben worden sind, in die Taschen geflossen.

Sicherlich, es ist so. Und hier beginnt die Berechtigung jenes Urteils über „die Kapitalisten". Um von der räuberisch-spekulativen Erwerbsart zu schweigen, so wird man allerdings sagen müssen: auch der Erbe ehrlich erworbenen Kapitals, auch der durch Konjunktur

Bereicherte muß seinen Besitz rechtfertigen und zu einem gerechten machen durch wertvolle Leistungen irgend welcher Art für die Gesammtheit, sei es nun, daß er an seinem Ort als Vorsteher und Leiter der Produktion thätig ist, sei es, daß er seinen Rentenbezug benutzt, um, von wirtschaftlicher Arbeitsleistung befreit, anderen Aufgaben des Volkslebens seine Kräfte zu widmen, der Kunst und Wissenschaft, der Politik und Verwaltung, oder der freien gemeinnützigen Thätigkeit in irgend welcher Gestalt. Wer gar keine Gegenleistung aufzuweisen hat, wer nur geboren ist, die Früchte der Arbeit Anderer zu verzehren, der verfällt allerdings jenem Urteil des Kritikers des Kapitals. Rententitel sind eine Anweisung auf einen Teil des Ertrages der gesellschaftlichen Arbeit; wer denselben hinnimmt ohne der Gesellschaft etwas zu leisten, der lebt allerdings vom Ertrag fremder Arbeit. Der reine Kapitalist, der nichts ist als Kapitalist, ist in der That eine unnütze Beschwerung des gesellschaftlichen Haushalts; und eine Eigentumsordnung, die Scharen von derartigen Drohnen aufzieht, unterliegt allerdings gegründeten Bedenken hinsichtlich ihrer teleologischen Notwendigkeit. Es wird dann Zeit, in Erwägung zu ziehen, ob es nicht eine andere Form gebe, die leitenden Kräfte für das Gesammtleben zu finden und auszustatten, als durch Vererbung des Kapitals. Für wichtige Zwecke des Volkslebens ist diese Form zum Teil gefunden in Gestalt des Gehalts, des Honorars. Würde es einmal notwendig und möglich, auch für die Leitung der wirtschaftlichen Produktion durch gesellschaftliche Fürsorge Organe zu bilden und zu bestimmen, dann würden die Kapitalisten in der That ganz überflüssig sein und ohne Schaden für die Gesammtheit, wie die Drohnen in einem Bienenstock, beseitigt werden können. So lange sie dagegen noch der Regel nach die besten und zuverlässigsten Leiter des wirtschaftlichen Lebens der Gesellschaft sind, die diese haben kann, so lange wird sie gut thun, sich derselben zu bedienen. Nicht den Kapitalisten als Unternehmer, sondern den Kapitalisten als müßigen Rentner trifft die socialistische Kritik: jener ist Verwalter des Volksvermögens, dieser Parasit.

4. Wir wenden uns nun zu einer genaueren Betrachtung des socialistischen Gesellschaftsprogramms. A. Schäffle hat in dem kleinen Schriftchen „die Quintessenz des Socialismus" den Entwurf einer

vernunftgemäßen Bedürfnissen. In der heutigen Gesellschaft sind die Arbeitsmittel Monopol der Kapitalistenklasse; die hierdurch bedingte Abhängigkeit der Arbeiterklasse ist die Ursache des Elends und der Knechtschaft in allen Formen. Die Befreiung der Arbeit erfordert die Verwandlung der Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft und die genossenschaftliche Regelung der Gesammtarbeit mit gemeinnütziger Verwendung und gerechter Verteilung des Arbeitsertrages."

Auf die Frage: nach welchem Maaßstab soll verteilt werden? erhalten wir also hier vier Antworten: nach gleichem Recht, nach den vernunftgemäßen Bedürfnissen eines Jeden, gemeinnützige Verwendung und gerechte Verteilung. Es mag den Rechtsgelehrten der neuen Gesellschaftsordnung die Feststellung des Sinnes dieser etwas vieldeutigen Formeln überlassen bleiben; wenn die alte Logik bei der neuen Ordnung der Dinge bestehen bleibt, können übrigens schwerlich alle vier neben einander Geltung haben. Die bestimmteste darunter ist doch wohl die Teilung nach den vernunftgemäßen Bedürfnissen; die drei anderen sagen, so viel ich zu sehen vermag, überhaupt nichts Bestimmtes. Mag nun die Vernunftgemäßheit der Bedürfnisse durch den Einzelnen selbst, oder durch die Gesammtheit, etwa durch ein Reichsamt für Philosophie und Psychometrie, oder einfach durch Abzählung der Familienmitglieder bestimmt werden, so viel scheint doch festzustehen, daß die Bedürfnisse, nicht aber die Leistungen den Maaßstab des Anteils abgeben sollen. Und damit wäre denn die vollständige Loslösung der Arbeitsleistung von dem Eigeninteresse, zugleich aber auch das Todesurteil der so eingerichteten Gesellschaft ausgesprochen.

Man wird aber sagen dürfen, die Verteilung des Ertrags nach Köpfen oder nach dem Bedürfnis ist nicht ein begrifflich oder in der Theorie notwendiges Stück der socialistischen Gesellschaftsordnung. Sie mag ein schwer entbehrliches Stück des Agitationsrüstzeugs sein; die Massen der Hörer wird man für die neue Ordnung am leichtesten einnehmen durch den lockenden Klang der Gleichheit. Und doch möchte auch diesen die Wahrheit nicht zu schwer sein, daß die verteilende Gerechtigkeit, die gegen die „Mastbürger" zu Gunsten der Arbeitenden angerufen wird, nicht Gleichheit zum Princip hat, und auch nicht

nach Bedürfnissen, sondern nach Leistungen mißt. Gerade der Vordersatz: Arbeit allein schafft Werte, giebt als Folgesatz: darum ist nach dem Maaß der Arbeit und der von ihr geschaffenen Werte der Anspruch auf Teilnahme an dem Genuß des Ertrags zu bemessen.

In der That, eigentlich müßte der Socialismus auftreten nicht als die Partei der Gleichheit, sondern als die Partei der Gerechtigkeit, nicht als die Partei einer falschen Demokratie, sondern als die Partei der moralischen und intellektuellen d. h. der natürlichen Aristokratie. Er müßte sagen: erst die socialistische Gesellschaftsordnung werde zwischen Leistung und Entgelt, zwischen Verdienst und Einkommen und socialer Stellung das rechte und der Gerechtigkeit entsprechende Verhältnis herstellen. In der heutigen Gesellschaft bestehe zwischen Verdienst und Vergeltung oft ein schreiendes Mißverhältnis. Eigentum werde in ihr nicht durch treue und gewissenhafte Arbeit, nicht durch Thatkraft und Umsicht, sondern ohne alles Verdienst durch bloßen Zufall, durch Erbschaft, Spekulation, Wucher, Konjunktur erworben: durch das Wachstum einer Großstadt werde ein Grundstücksbesitzer Millionär, ohne den Finger darum zu rühren. Und ein Anderer werde wieder durch die Konjunktur ruinirt. In der socialistischen dagegen würde Stellung und Einkommen dem Einzelnen durch das Maaß seiner Leistungen bestimmt. Was jetzt im Staatsdienst in einigem Maaße stattfinde, das Aufsteigen in die höheren Stellungen und Gehaltsstufen entsprechend den Leistungen und dem Dienstalter, das würde dort allgemein sein. — Daß die Schwierigkeit der Abschätzung nicht unüberwindlich sei, zeige der Staatsdienst: vermöge man die Leistungen eines Officiers oder eines Lehrers zu schätzen, so erscheine es mindestens nicht schwieriger, etwa die Leistungsfähigkeit eines Fabrikarbeiters oder Geschäftsvorstehers zu schätzen. Immerhin möchten dabei Fehlgriffe vorkommen; schwerlich könnte die Summe derselben doch nur annähernd die Höhe erreichen, welche in der heutigen Gesellschaft, die beinahe rein auf den Zufall gestellt sei, die Unangemessenheit zwischen Verdienst und Entgelt erreiche.

Und nicht minder als den Leistungen würde auch den Fähigkeiten erst die socialistische Gesellschaft gerecht werden können. Jetzt seien die höheren Berufe und Stellungen nur einem kleinen Bruchteil

IV. Der Staat.

Erstes Kapitel.

Wesen und Ursprung des Staates.

1. Wesen des Staates. Indem wir den Begriff des Staates suchen, fragen wir, der alten aristotelischen Regel folgend, zuerst, zu welcher Gattung von Dingen er gehöre? und antworten hierauf, wieder mit dem Aristoteles: er ist eine Gemeinschaft (*κοινωνία*), das ist eine Vielheit von Menschen, die durch eine innere Organisation zu einer Willenseinheit zusammengefaßt wird. Die zweite Frage geht auf die specifische Differenz: wodurch unterscheidet sich der Staat von anderen Gemeinschaften, als da sind Gemeinden, Aktiengesellschaften, Gesangvereine u. s. w.? Der nächste Unterschied ist ein formeller: der Staat ist die souveräne Gemeinschaft. Alle übrigen stehen unter seiner Botmäßigkeit, er selbst steht unter keiner Botmäßigkeit; der Verlust der Souveränität hebt das Wesen des Staates auf.

Schwierigkeiten machen hier die Bundesstaaten. Neuerdings hat die höchst eigentümliche Gestaltung der Dinge im deutschen Reich veranlaßt, das Merkmal überhaupt aufzugeben und souveräne und nicht souveräne Staaten zu unterscheiden: von G. Meyer (Lehrbuch des deutschen Staatsrechts, Einleitung) werden die Glieder des deutschen Reiches als „nicht souveräne" Staaten bezeichnet. In der That ist ihre Stellung eine so eigentümliche, daß die widerspruchsvolle Benennung vielleicht nicht unangemessen ist. Ob es aber zweckmäßig ist, den Begriff des Staates selbst zu ändern, scheint doch zweifelhaft. Ist das Reich ein wirklicher Staat, und das ist es offenbar, da es nach außen durchaus als Einheit auftritt und nach innen die Reichsbewohner zu direkten Unterthanen hat, denen es durch eigene Organe mit Gesetzgebungs- und Verordnungsgewalt gebietet und Recht spricht, so sind die Glieder des Reichs nicht mehr eigentliche Staaten. Freilich, sie waren es vorher und haben sich nicht formell ihrer alten Stellung begeben, ihre Fürsten werden nach wie vor als Souveräne angesehen, und auch die alte Staatsthätigkeit ist in großem Umfang bestehen geblieben. Da aber das Reich den

Umkreis seiner Befugnis selbständig bestimmt und sie durch seine Organe auf Kosten der Glieder erweitern kann, so ist die Thätigkeit der Glieder als durch Reichsrecht bestehend anzusehen. Und daß damit die Einzelstaaten dem Begriff nach aufgehört haben, Staaten im eigentlichen Sinne zu sein, ist offenbar. Freilich sind sie auch nicht Provinzen in der üblichen Bedeutung des Worts. Die Sprache hat eben für die mannigfaltige Abstufung der Abhängigkeitsverhältnisse der Glieder eines Staatsganzen, wie sie in jüngster Zeit sich ausgebildet haben, keine Namen. Das alte Schema, Staat und Provinz, reicht für die komplicirteren Bildungen nicht mehr aus, und es steht natürlich nichts im Wege, die Glieder des Reichs, ebenso wie die der großen nordamerikanischen Republik, Staaten zu nennen.

Was die inhaltliche Bestimmung des Wesens des Staates ausmacht, so stehen sich hier zwei principiell entgegengesetzte Anschauungen gegenüber, die liberalistische und die absolutistische. Jene beschränkt die Aufgabe des Staats auf den Rechtsschutz, diese setzt sie in die Wohlfahrt der Gesammtheit. Der Liberalismus findet die letztere Bestimmung zu weit: freilich ist Wohlfahrt Zweck des Staats, wie sollte eine Einrichtung, die im menschlichen Willen wurzelt, nicht auf dieses Ziel gerichtet sein! Aber die Frage ist: durch welche besondere Leistung dient der Staat der Wohlfahrt? Und hierauf ist die Antwort: durch den Rechtsschutz; seine Aufgabe ist, zu verhindern, daß seine Glieder durch Unrecht Schaden leiden; dagegen muß er die positive Fürsorge für die eigene Wohlfahrt den Einzelnen selbst überlassen. Und diese haben das größte Interesse daran, daß es geschehe: das anspruchsvolle Versprechen, für die Wohlfahrt Aller zu sorgen, sei von jeher das Aushängeschild des Despotismus, sei es das eines autokratischen, sei es eines demokratischen, gewesen.

2. Der Gegensatz dieser beiden Ansichten beherrscht die Entwickelung der theoretischen Politik in der Neuzeit. Als Vertreter derselben stehen die beiden Engländer Thomas Hobbes und John Locke an der Spitze der modernen Staatslehre. Mit dem sehr scharfsinnig und folgerecht aufgebauten System des Hobbes (de cive 1642, Leviathan 1650) beginnt der moderne Absolutismus. Nach ihm entsteht der Staat durch die teleologische Notwendigkeit, dem Krieg Aller gegen

Alle, der eine notwendige Folge der natürlichen Habsucht und Herrschsucht ist, ein Ende zu machen: er ist darum absolute, durch kein Recht beschränkte Gewalt. Das folgt aus seinem Begriff: es giebt Recht nur durch den Staat und in dem Staat, nicht aber vor dem Staat und gegen den Staat. Sobald man letzteres annimmt, hat man den Begriff des Staates aufgehoben: dann kann der Unterthan, auf sein Recht sich berufend, dem Staat den Gehorsam verweigern, d. h. der Naturzustand dauert fort. Will man das nicht, will man überhaupt einen Staat, so muß man ihn auch wollen, wie er allein sein kann: rechtlich allmächtig; der Staat, das liegt in seinem Begriff, ist Quelle des Rechts und eben darum kann er kein Unrecht thun. Er kann unrichtig, aber nicht unrecht handeln. Er kann und muß sich selber begrenzen, aber er ist nicht von außen durch fremdes Recht begrenzt; er kann und wird unter Umständen richterliche Entscheidung zwischen seinen Ansprüchen und denen der Unterthanen herbeiführen, aber diese Entscheidung geschieht durch seine Organe, in seinem Auftrag, durch seinen Willen, ja eigentlich zum Schutz seines eigenen dauernden Willens gegen die Überwältigung durch Zufälle. — In zwei weiteren Bestimmungen kommt diese rechtliche Allmacht des Staats bei Hobbes aufs Schärfste zum Ausdruck: es giebt kein Eigentum, als durch den Staat, und darum hat derselbe ein unbeschränktes Recht, über die Güter der Unterthanen zu verfügen. Und es giebt keine Religion, als durch Anerkennung von Seiten des Staates: nicht anerkannter Glaube ist Aberglaube. — Wenn Hobbes die erste Bestimmung nicht benutzt, um einen socialistischen Staat zu konstruiren, so fordert er dagegen mit Entschiedenheit die Staatskirche: selbständige Religionsgesellschaften sind für den Staat eine Gefahr; sie disponiren zum Aufruhr. Hobbes lebte zur Zeit des großen Bürgerkriegs und die Wurzel desselben fand er in jenem Anspruch: Gott mehr als den Menschen gehorchen zu wollen. Dieser Wille sei nichts anderes, als die beständige potentielle Gehorsamsverweigerung, sie vernichte im Grunde die Souveränität des Staates, indem sie dieselbe an die Individuen oder die Religionsgesellschaften und deren Leiter ausliefere, als welche darüber befänden, was Gottes Gebot sei. Will der Staat Herr bleiben, so muß er zu dem weltlichen Schwert auch das geistliche Schwert in die Hand nehmen; er muß das Bekenntnis

und den Kult feststellen, — sofern er denn etwas derartiges überhaupt notwendig und zweckmäßig findet. Hätte Hobbes den Staatskatechismus festzustellen gehabt, so würde derselbe wohl nicht allzu viele Artikel erhalten haben. Vielleicht war sein letzter Gedanke: wenn der Staat die Religion macht und die Bürger dazu anhält, dann wird sie bald diese alles überwiegende Wichtigkeit in den Augen der Menschen verlieren, und etwas von dem Eifer, der bisher auf transcendente Spekulation und Praxis vergeblich verwendet worden ist, wird auf die Ausbildung diesseitiger Erkenntnis und Kultur übergehen.

Der Einfluß von Hobbes ist der deutschen Staatsphilosophie durch S. Pufendorff, den ersten Lehrer des „Naturrechts", im Gegensatz zu dem theologisch begründeten Recht, vermittelt worden; in seiner Abneigung gegen die ständische Mitregierung ist der Hobbessche Gedanke von der Unteilbarkeit der souveränen Staatsgewalt, von der inneren Absurdität des imperium mixtum erkennbar. Seine Nachfolger Thomasius und Wolff, die einflußreichsten deutschen Staatsrechtslehrer im 18. Jahrhundert, bleiben ganz auf dem Boden dieser Anschauungen: der Staat ist die irdische Vorsehung, seine Aufgabe ist die Förderung der gesammten materiellen und geistigen Kultur. „Regierende Personen verhalten sich zu Unterthanen wie Väter zu den Kindern", lehrt Wolff in seinen vernünftigen Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Deutschen (1721) und giebt ihnen ausführliche Anleitung zur Erfüllung dieser Stellung. Die Praxis zu dieser Theorie ist das Regiment Friedrichs und Josephs: der Fürst sieht alles, weiß alles, kann alles, thut alles, was zur Aufklärung und Wohlfahrt seiner Völker und Länder dienlich ist. — Rousseau, Robespierre und der demokratische Cäsarismus können als eine andere Filiation der Hobbesschen Staatsdoktrin bezeichnet werden. Auch der Socialismus gehört hierher; man weiß, mit welchen Invektiven Lassalle diejenigen bedenkt, die den Staat auf den Rechtsschutz beschränken und ihn so zum Generalnachtwächter erniedrigen.

3. An der Spitze der liberalistischen Staatstheoretiker steht J. Locke. Seine beiden Abhandlungen über die Staatsregierung (Two treatises on civil government, 1689) kann man als den politischen Katechismus des Liberalismus bezeichnen. Locke geht aus

vom Individuum: die Einzelnen treten zusammen und bilden den Staat durch einen Vertrag, wie sie etwa auch eine Handelsgesellschaft bilden. Der Zweck dieser Gesellschaft ist: der Schutz der Rechte und Interessen der Teilnehmer; und diese kommen auf drei Stücke hinaus: Leben, Freiheit und Eigentum. Mit der Lösung dieser Aufgabe ist der Auftrag des Staates erledigt; er überschreitet seine Befugnis, wenn er z. B. in die Religionsübung sich einmischt. Gegen derartige rechtswidrige Übergriffe des Staates hat das Individuum das Recht des Widerstandes. — Lockes Abhandlungen erschienen im Jahre nach der „glorreichen Revolution"; ihr nächster Zweck war, wie es in der Vorrede heißt, das englische Volk wegen dieser Revolution zu rechtfertigen; sie richten sich gegen die Lehre vom leidenden Gehorsam, die damals von allen Kanzeln verkündet wurde.

Im folgenden Jahrhundert wurden diese Gedanken zur politischen Gemeinweisheit der europäischen Gesellschaft. In Voltaire fanden sie, wie alle Vorstellungen Lockes, den wirksamsten Verbreiter. Unter den deutschen Staatstheoretikern ist Kant der entschiedenste Vertreter der Anschauung, daß Rechtsschutz die ganze Aufgabe des Staates sei. „Freiheit, so erklärt er in der Einleitung zur Rechtslehre (1797), Unabhängigkeit von eines Anderen nötigender Willkür, sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist das einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht." Unrecht ist Einbruch in diese so begrenzte Freiheit des Anderen. Dieses zu verhindern, indem er ihm Zwang entgegensetzt, ist die einzige ursprüngliche Aufgabe des Staates. Hierzu bildet er durch die gesetzgebende Gewalt ein System von Gesetzen aus, d. h. Regeln zur Abgrenzung der Freiheitsgebiete der Einzelnen gegen einander; hierzu ordnet er die Organe der Rechtsprechung und verschafft sich in der Exekutivgewalt Machtmittel, um mit übermächtigem Zwang dem Unrecht an jedem Punkt begegnen zu können.

Seit Ende des 18. Jahrhunderts beginnt diese Anschauung in den nach englischem Vorbild konstruirten Verfassungen in Gestalt von allgemeinen Menschenrechten, für die der Staat Gewähr leistet, zu erscheinen. Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung hebt mit der Aufstellung des Grundsatzes an: „Wir erachten als

selbstoffenbare Wahrheit, daß alle Menschen gleich geschaffen sind; daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt sind; daß zu diesen Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören. Daß diese Rechte zu sichern, Regierungen unter den Menschen eingesetzt sind, welche ihre gerechten Befugnisse von der Einwilligung der Regierten ableiten; daß so oft eine Regierungsform gegen diese Ziele zerstörend wirkt, es das Recht des Volkes ist, sie zu ändern oder abzuschaffen und eine neue Regierung einzusetzen"*). Das sind lauter Lockesche Sätze. In den 12 Zusatzartikeln zur Verfassung werden diese Rechte dann näher bestimmt: Art. I: „Der Kongreß soll kein Gesetz geben, wodurch eine Religion zur herrschenden erklärt oder ihre freie Ausübung verboten würde, oder wodurch die Rede- oder Preßfreiheit, oder das Recht des Volkes sich friedlich zu versammeln und die Regierung um Abstellung von Beschwerden zu bitten verkürzt würde." Der zweite Artikel garantirt das Recht Waffen zu besitzen und zu tragen, die folgenden die Unverletzlichkeit des Hauses und der Person, Geschworenengerichte mit öffentlichem Verfahren u. s. w.

Von hier sind diese Bestimmungen dann in die französischen und aus ihnen in die übrigen Verfassungsurkunden des Kontinents übergegangen, beginnend mit der Déclaration des droits de l'homme vom 26. August 1789. Die Verfassung von 1793 stellt an die Spitze die folgende pathetisch-moralische Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers. „In der Überzeugung, daß das Vergessen und Mißachten der natürlichen Rechte des Menschen die einzige Ursache des Unglücks der Welt ist, hat das französische Volk beschlossen, in feierlicher Erklärung diese heiligen und unveräußerlichen Rechte darzulegen. — Diese Rechte sind: die Gleichheit, die Freiheit, die Sicherheit, das Eigentum. — Das Recht, seine Gedanken und seine Meinungen auf dem Wege des Drucks oder auf jede andere Weise zu offenbaren, das Recht, sich friedlich zu versammeln, die freie Übung des Gottesdienstes dürfen nicht untersagt werden. — Niemand darf angeklagt, verhaftet oder festgehalten werden, als in den vom Gesetz bestimmten Fällen und nach den von demselben vorgeschriebenen

*) Fr. Lieber, Über bürgerliche Freiheit und Selbstverwaltung (deutsch von Mittermaier 1860) S. 410. Daselbst auch die im Folgenden angeführten Stücke.

Formen." Daneben erscheint dann ein Recht auf Arbeit oder Unterhalt und auf Unterricht, und den Schluß bildet die feierliche Erklärung des Revolutionsrechts: „Wenn die Regierung die Volksrechte verletzt, ist der Aufstand für das Volk und für jeden Volksteil das heiligste Recht und die unerläßliche Pflicht."

Auch das Frankfurter Parlament hielt es für seine erste Aufgabe, die allgemeinen Grundrechte des Deutschen festzustellen. In der preußischen Verfassung handelt Titel II, nach dem Vorbild der Belgischen Verfassung von 1830, „von den Rechten der Preußen" überhaupt.

4. Der principielle Gegensatz der absolutistischen und liberalistischen Auffassung von der Aufgabe des Staats und dem Verhältnis des Einzelnen zum Staat ist scharf und bestimmt. Nach der einen konstituirt die Summe der Einzelnen den Staat als eine Einrichtung zur Erreichung eines bestimmten Zwecks, des Schutzes gegen Gewalt und Unrecht und ernennt Gesetzgeber, Verwalter und Richter als verantwortliche Beauftragte zur Durchführung der durch jenen Zweck erforderlichen Maaßregeln; ein Hinausgehen der Beauftragten über den Auftrag ist widerrechtlich und giebt jedem Einzelnen das Recht zum Widerstand. Nach der anderen ist der Staat, mit dem Aristotelischen Ausdruck, früher als der Einzelne; seine Gewalt und sein Recht über den Einzelnen sind unbegrenzt, wie sein Zweck: die Wohlfahrt der Gesammtheit. Was der wie immer konstituirten Staatsgewalt zu diesem Zwecke erforderlich scheint, mag sie anordnen und den Einzelnen auferlegen, deren Pflicht zum Gehorsam so unbegrenzt ist, als das Recht des Staats zu gebieten.

In der Ausführung verliert der principielle Gegensatz viel von seiner Schärfe. Auch ein absolutistischer Politiker wird der Staatsgewalt nicht raten, von ihrem unbegrenzten Recht, zu handeln und zu gebieten, einen unbegrenzten Gebrauch zu machen; auch Hobbes empfiehlt, den Einzelnen, soweit es ohne Gefährdung der Wohlfahrt der Gesammtheit geschehen kann, Freiheit zu lassen, und keine Aufgaben zu übernehmen, die der Thätigkeit der Einzelnen überlassen bleiben können. Andererseits wird der liberalistische Politiker zugestehen, daß auch der beschränkte Zweck des Rechtsschutzes nicht ohne einschneidende Beschränkungen der Freiheit des Einzelnen erreicht werden kann:

auch der reine Rechtsstaat wird den Einzelnen nicht blos mit allerlei Verboten umgeben, sondern auch zu positiven Leistungen ihn anhalten und nötigenfalls zwingen. Die Aufrechterhaltung des Rechtszustandes, der Schutz gegen innere und äußere Feinde erfordert Machtmittel: Heer, Flotte, Polizei, Richter, Staatsanwälte, Geschworene u. s. w., zu deren Beschaffung der Staat die Einzelnen in Form von persönlichen Diensten und Vermögensleistungen nötigt. Und auch der liberalistische Politiker kann natürlich, wenigstens in praxi, nicht der Meinung sein, daß der Einzelne zu diesen Leistungen nur mit seinem Willen oder nach vorgängiger Verabredung herangezogen werden dürfe. Sondern notwendig wird, wer als Glied eines Volkes geboren wird, damit ohne Weiteres auch Unterthan der Staatsgewalt, und keineswegs wird ihm die Staatsordnung vorher zur Billigung vorgelegt; höchstens steht ihm, wenn er sie unerträglich findet, frei, das Land zu räumen. Und auch die Auslegung jener allgemeinen Menschen- oder Bürgerrechte wird ja notwendig Sache der Staatsgewalt, nicht des Einzelnen sein; im Falle des Zweifels über die Bedeutung des Eigentumsrechts oder des Versammlungsrechts oder des Rechts, seine Ansichten durch Rede, Schrift, Druck u. s. w. zu verbreiten, giebt die Staatsgesetzgebung, nicht der Einzelne, authentische Erklärungen, und sie wird durch seine Einrede, daß ihm sein „unveräußerliches Menschenrecht" durch ihre Auslegung verkümmert werde, sich nicht abhalten lassen, die Grundrechte durch ihre Gesetze auszulegen, zu bestimmen und zu begrenzen. Freilich werden damit die „unveräußerlichen Grundrechte" des Individuums im Grunde illusorisch: es giebt dann in Wirklichkeit doch kein Recht des Einzelnen gegen den Staat, sondern nur ein Recht im Staat und durch den Staat. Und wir werden also sagen: der wirkliche Staat erkennt die Grundanschauung des Liberalismus von dem Verhältnis des Einzelnen zum Staat nirgend an und kann sie nicht anerkennen. Er gäbe sich selbst damit auf. Wären die Einzelnen Inhaber von ursprünglichen Rechten, die der Staat vorfände und als absolute Grenze seines Rechts anerkennen müßte, oder vielmehr zu deren Schutz er von den Einzelnen ins Leben gerufen würde, so bliebe die Souveränität bei den Einzelnen und es gäbe keinen Staat; jeder hätte dann das Recht, jederzeit zu erklären: der Staat überschreite in diesem oder diesem Stück seine

Befugnis und damit sei für ihn, diesen Einzelnen, die Pflicht zum Gehorsam wenigstens in diesem Stück hinfällig. Soll dies nicht sein, soll es einen Staat überhaupt geben, so muß seine Befugnis als rechtlich — ich sage rechtlich — unbegrenzt und ebenso die Pflicht des Einzelnen zum Gehorsam als rechtlich — nicht moralisch — unbegrenzt gesetzt werden. Ein Revolutionsrecht, ein Recht zum Widerstand gegen die zu Recht bestehende Staatsgewalt ist eine logische Absurdität.

Werden wir so von dieser Seite auf die Formel des Hobbes geführt, so erweist sich die Formel Lockes auch als unzulänglich zur rein historischen Beschreibung der Leistungen, die der wirkliche Staat, wenigstens auf höherer Kulturstufe, überall übernimmt: es giebt keinen Staat, der jener Definition entspricht, keinen Staat, in dem nicht Funktionen sich finden, die sich nicht füglich unter den Titel Rechtsschutz bringen lassen: man denke an die Armenversorgung, an die Wege-, Bau-, Sanitätspolizei, an die Fürsorge für Unterricht und Erziehung, an die Verkehrsverwaltung u. s. w. Der wirkliche Staat hat diese Aufgabe überall in größerem oder geringerem Umfang in den Kreis seiner Thätigkeit gezogen, und der Liberalismus könnte also seine Definition nur dadurch retten, daß er sagte, der wirkliche Staat sei mit einer unwiderstehlichen Neigung zur Überschreitung seiner Aufgabe behaftet.

Hinzufügen kann man dieser Betrachtung nun allerdings, daß mit Recht als die erste, wichtigste und unerläßlichste Leistung des Staates, neben der Erhaltung der Macht und Würde des Volks nach außen, die Sicherung des Rechts und Friedens nach innen angesehen wird. Ferner, daß jede darüber hinausgehende positive Wohlfahrtssorge von dem Gesichtspunkt sich leiten lassen muß: die Thätigkeit der Einzelnen nicht zu ersetzen und überflüssig zu machen, sondern vielmehr die Bedingungen ihrer Möglichkeit herzustellen, soweit solche jenseits der Kräfte des Einzelnen liegen. Und darin hat also der Liberalismus Recht, daß die Staatsthätigkeit überall als eine subsidiarische zu betrachten ist, die nur eintritt, wo Kraft und Thätigkeit der Einzelnen nicht ausreichen.

Vielleicht lassen die beiden Formeln eine Vereinigung in folgender Gestalt zu: Aufgabe des Staates ist, die möglichste Freiheit Aller im

Zusammenleben möglich zu machen, nicht aber blos eine leere formelle Freiheit, sondern eine wirkliche Freiheit, das ist die reale Möglichkeit für jedes Individuum, als Selbstzweck zu leben und die Kräfte und Anlagen seiner Natur in einem System von Thätigkeiten und Fertigkeiten aus dem Mittelpunkt seines eigenen Wesens zu entfalten.

5. Es ist eine bemerkenswerte Thatsache, daß der griechischen Staatslehre die liberalistische Auffassung eigentlich ganz fehlt. Plato betrachtet den Staat oder die Stadt als einen Menschen im Großen, zu dem sich die einzelnen Bürger wie die Glieder zum Leibe verhalten; woraus denn ohne weiteres folgt, daß die Bürgerschaft über die Einzelnen ein ebenso unbedingtes Recht hat, sie zu formen, zu brauchen, oder sie wegzuwerfen, als der Einzelne über seine Glieder. So auch Aristoteles, der das Wohlfahrtsprincip in seine Erklärung des Staates aufnimmt: entstanden um der Erhaltung, bestehe er um der Wohlfahrt willen. Wenngleich er die platonische „Einheit" als eine allzu enge ablehnt, so entfernt er sich von der ganzen Betrachtungsweise doch nicht weit: auch bei ihm ist selbstverständlich, daß der Staat die Erziehung bestimmt und dadurch seine Bürger selbst formt, oder daß er in die Gestaltung des Gesellschaftslebens bestimmend eingreift. — Der Theorie entsprechen die Thatsachen, die sie vor Augen hat: den antiken Städten selbst ist die individuelle Freiheit eigentlich ein fremder Begriff; der Mensch geht dort im Bürger auf, es giebt keine Sphäre, die nicht auf den Staat bezogen wäre, Familie, Erziehung, Geselligkeit, Religion, Kunst, alles zielt auf den Staat, in dem die Lebensbethätigung der ganzen Bürgerschaft ihre Einheit hat. Und niemand verlangt nach Freiheit vom Staat, sondern lediglich nach Freiheit im Staat, d. h. nach politischer Macht.

Das Streben nach persönlicher Freiheit, d. h. das Streben nach Freiheit vom Staat, oder nach Abgrenzung eines Gebiets für die individuelle Selbstbestimmung ist der modernen, oder vielleicht kann man sagen der christlichen Welt eigen. Es hängt mit zwei Umständen zusammen. Der erste liegt auf dem Gebiet des religiösen Innenlebens. In der antiken Welt war die Religion ihrem ganzen Wesen nach Staatsreligion. Das Christentum ist Religion des Individuums, des Menschen, nicht des Bürgers. Es hat zum Staat ursprünglich gar keine Beziehung; aus allerlei Volk, ohne Unterschied nationaler

und socialer Stellung, fielen ihm einzelne Seelen zu, die irdischen Unterschiede gingen in der Zugehörigkeit zu dem überirdischen Gottesreich unter; Gott mehr gehorchen, als den Menschen, d. h. dem Staat, war die praktische Folge dieser veränderten Stellung und sie wurde in dem passiven Widerstand, der zum Martyrium führte, einleuchtend gezogen. So sehr im weiteren Verlauf Anpassung des Christentums an die Welt stattgefunden hat, so ist doch dies Bewußtsein nie ganz verloren gegangen; der christliche Gott ist nie Staats- oder Nationalgott und das Christentum nie Staatsreligion in dem alten Sinne geworden. Es gab Verfolgung Andersgläubiger, die es in der alten Welt nicht gab, wie es denn auch keine Religionskriege gab; aber eben daß es Andersgläubige gab, beweist, daß die Religion etwas anderes war, als die Staatsgläubigkeit der alten Welt. Innerhalb der christlichen Welt steht, wie Dahlmann einmal sagt, das Individuum zuletzt unberechenbar gegen den Staat.

Der andere Umstand ist eine zunächst äußerliche Verschiedenheit: der antike Staat bestand in einer Stadtbürgerschaft, der moderne Staat umfaßt ein Land und Volk. Der äußere Unterschied wirkt aber auf die innere Gestaltung zurück. Ein Millionenstaat kann der Natur der Sache nach nicht die Einheit eines Stadtstaates haben, in dem eine souveräne Bürgerschaft in der Volksversammlung als einheitlicher Körper beschließt. Das ganze Verhältnis des Einzelnen zum Staat ist hier ein viel engeres, als dort. Auch der Unterschied der monarchischen und republikanischen Verfassung wirkt in diesem Sinne. In einer Stadt kann es keine eigentliche Monarchie geben; es gehört eine gewisse Weite und Ferne zu ihrer Entwickelung. Das demokratische Regiment aber neigt stärker dazu, auch das persönliche Leben des Bürgers der staatlichen Regelung zu unterwerfen. Politik und Gesetzgebung hängt hier von der öffentlichen Meinung ab, und was darf die öffentliche Meinung von dem Einzelnen nicht fordern? Was scheint billiger, als daß er sich ihr unterwirft? Wenn dagegen ein Monarch von seinen Unterthanen Unterwerfung unter seine persönlichen Anschauungen verlangen wollte, so würde das als unerträgliche Tyrannei empfunden werden. Daher denn eine monarchische Regierung in der Regel der persönlichen Freiheit viel größeren Spielraum läßt, als eine demokratisch-republikanische. Die ganze Staatsthätigkeit nimmt dort

mehr die Richtung auf die äußere, hier auf die innere Politik, auf die Gestaltung der Anschauungen und Lebensgewohnheiten der Bürger.

6. Der Ursprung des Staates. In der Erörterung dieses Problems pflegte die rationalistisch-abstrakte oder naturrechtliche Philosophie des 18. Jahrhunderts von einem ursprünglichen Naturzustande auszugehen, in dem die Menschen ohne Staat und Rechtsordnung lebten, um dann die Frage zu stellen: wie kamen die bis dahin staatlosen Menschen dazu, den Staat zu begründen? Und auf diese Frage schien denn immer wieder die nächstliegende Antwort zu sein: durch Vertrag. Indem die Zweckmäßigkeit einer allgemeinen Rechtsordnung einleuchtete, entschlossen sie sich zu ihrer Errichtung. So entstand wenigstens der Rechtsstaat; daneben mochten denn auch durch Unterwerfung der Schwächeren unter die Stärkeren staatenähnliche Gebilde entstehen.

Eine wirklich geschichtliche Betrachtung wird sich von der Anschauung leiten lassen, daß der Staat nicht zu den durch Willkür gemachten Dingen gehört, sondern eine wesentliche und notwendige Lebensfunktion des Menschen ist. Ein vorstaatlicher Zustand ist eine leere Fiktion. Jene abstrakt-rationalistische Philosophie erwog in ganz ähnlicher Weise den Ursprung der Sprache oder der Religion: wie kamen bisher sprachlose Menschen zur Sprache? und antwortete: sie erfanden die Sprache, nachdem sie von ihrer Nützlichkeit sich überzeugt hatten. Die Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts kennt das Problem in dieser Form überhaupt nicht mehr; sie geht von der Anschauung aus: so lange es Menschen gab, so lange gab es Sprache, freilich in höchst verschiedener Entwicklung, entsprechend der verschiedenen Entwicklung des geistigen Lebens, das in einem System von Lautsymbolen sich zum Ausdruck bringt; aber der sprachlose Mensch (homo alalus) ist eine leere Fiktion. Die Frage nach dem Ursprung der Sprache bedeutet nichts anderes als die Aufgabe: die geschichtlichen Wandlungen der Sprache zurückzuverfolgen, so weit es möglich ist, und zuletzt durch physiologisch-psychologische Konstruktion die Anknüpfung an die Formen der Symbolisirung innerer Vorgänge zu suchen, die wir in der untermenschlichen Welt finden.

Nicht anders steht die Sache hier: so wenig es sprachlose Menschen gegeben hat, die in einem bestimmten Zeitpunkt die

Sprache erfanden, so wenig hat es staatlose Menschen gegeben, die irgend wo und irgend wann den Staat gründeten. Was wir Staat nennen, war vorhanden, so lange Menschen leben, freilich in sehr verschiedener Entwickelung, entsprechend dem verschiedenen Inhalt des Gesammtlebens, dessen Form oder Funktion der jedesmalige Staat ist. Die Frage nach dem Ursprung bedeutet daher auch hier nichts anderes als die Aufgabe: die Entwickelung des Staats an der Hand geschichtlicher und ethnologischer Thatsachen so weit als möglich zu verfolgen und zuletzt auch hier die Anknüpfung an die homologen Bildungen der tierischen Welt zu suchen.

Natürlich ist das eine unendliche Aufgabe, so gut wie die Aufgabe, die Entstehung und Entwickelung der Sprache oder vielmehr aller einzelnen Sprachen aus ersten physiologischen Reflexlauten zu beschreiben. An diesem Ort kann es sich nur um einen Versuch handeln, in einem schematischen Entwurf die typischen Grundformen aufzustellen, welche das Staatswesen in der geschichtlichen Entwickelung durchlaufen hat.

Vielleicht kann man mit Schäffle vier derartige Entwickelungsstufen des Staatslebens konstruiren; wobei selbstverständlich gilt, daß es sich nur um eine schematisirte Gleichförmigkeit in den Grundzügen der Entwickelung handelt, welche die größte Mannigfaltigkeit im Einzelnen nicht ausschließt, und ferner, daß diese Entwickelungsstufen so wenig als die Altersstufen im Leben des Individuums durch scharfe Grenzen von einander geschieden sind*).

Als prähistorische Urform wäre die schweifende Horde anzusehen; das tierische Analogon ist die Heerde, wie sie bei einigen Arten der Säugetiere und Vögel erscheint. Die Horde ist geeint durch

*) Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers, II, 81 ff. Der Entwurf Schäffles hat zunächst die Entwickelung des germanischen Staatswesens im Auge und ruht wesentlich auf der Darstellung der Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft in dem großen Werk von O. Gierke über das deutsche Genossenschaftsrecht (Bd. I, 1868). Zu vergleichen ist für die antike Staatsentwickelung Fustel de Coulange, la cité antique. Eine lehrreiche Vergleichung der älteren Bildungen des antiken Staatswesens mit den Verhältnissen der amerikanischen Indianer giebt L. H. Morgan, Ancient society. Die östlichen Bildungen zieht herbei Hearn, Aryan household. Über die tierischen Gesellschaften handelt A. Espinas, deutsch von Schlösser (1879).

Blutsverwandtschaft; die Gesammtheit der Glieder bildet eine Abstammungseinheit, ohne Gliederung in Familien und Geschlechter, ohne Seßhaftigkeit und Eigentum, abgesehen von einem primitivsten Eigentum an Waffen und Gerät. Häuptlinge sind Führer im Krieg und üben eine unbestimmte Gewalt im Sinne der Friedenserhaltung und Disciplinirung nach innen; das tierische Analogon sind die Führer der Heerde. Gelegentlich entstehen zwischen blutsverwandten Horden lockere Verbindungen zur Erreichung gemeinsamer Zwecke.

Die zweite typische Form ist die geschlechtermäßig gegliederte Völkerschaft. Das Charakteristische für diese Stufe ist einerseits die Durchführung einer festen Gliederung der Gesammtheit in Geschlechter und Familien, andererseits die allmälig sich vollziehende feste Ansiedelung, welche beiden Vorgänge übrigens in enger Wechselwirkung stehen. Dies ist die Verfassung des Gemeinwesens, in welcher wir die arischen Völker bei ihrem ersten geschichtlichen Auftreten erblicken. Das Geschlecht (Sippe, gens, *γένος*, clan) ist die elementare politische Einheit; es selbst besteht aus Häusern oder Familien. Eine Vielheit von Geschlechtern bildet eine Völkerschaft (die civitas in der Germania des Tacitus, die altgriechische *φυλή*, die altrömische tribus, die in der späteren *πόλις* oder civitas nur in umgestalteten Resten erhalten sind). Als ein Mittelglied zwischen Geschlecht und Völkerschaft finden wir in Griechenland die Phratrie, in Rom die Curie, bei den Germanen die Hundertschaft, kleinere Verbände von Geschlechtern. Stammverwandte Völkerschaften treten zu Stammesföderationen zusammen, die nach außen als Einheit sich bethätigen. Eine ähnliche Organisation zeigen die amerikanischen Indianerstämme, nur daß hier die Phratrie fehlt. — Das Geschlecht ist verbunden durch Abstammung von einem Ahnherrn, von dem alle Glieder den Geschlechtsnamen (Kekropiden, Butaden, Cornelier, Fabier u. s. w.) haben; gemeinsamer Kult und gemeinsame Grabstätte erhält diese Beziehung lebendig. Übrigens sind auch Phratrie und Völkerschaft durch gemeinsamen Kult verbunden und verehren einen Stammheros als Ahnherrn. Zwischen den Mitgliedern eines Geschlechts ist in der Regel Heirat nicht gestattet. — Bei den Indianern folgt die Abstammung der weiblichen Linie, die Geschlechter nennen sich in der Regel mit Tiernamen. Eine Menge Spuren lassen darauf schließen,

daß weibliche Abstammung überall die ursprüngliche war und erst mit der Ausbildung des Eigentums durch die väterliche verdrängt worden ist.

Ursprünglich war das Geschlecht die letzte Rechts-, Friedens- und Vermögensgemeinschaft; die Gesammtheit der Hausväter bildete die souveräne Gewalt, innerhalb des Hauses war der Hausvater unumschränkter Herr. Allmälig entwickelte und befestigte sich über dem Geschlecht der Stamm oder die Völkerschaft als höhere Rechts-, Friedens- und Machteinheit; doch behielten, namentlich innerhalb der germanischen Entwickelung, die Geschlechter lange Zeit wesentliche Bedeutung: sie erscheinen im Besitz der gemeinsamen Feldmark, deren Teile unter den Familien durchs Loos verteilt werden; sie stehen im Heere als engster Verband zusammen, sie üben und leiden Blutrache oder nehmen und geben später das Wergeld, so noch in den älteren germanischen Volksrechten; und noch im späteren Mittelalter kündigen Sippen sich Fehde an und schließen mit einander Frieden und Bündnisse. — An der Spitze einer Völkerschaft steht ein Fürst, der gewöhnlich aus einem bevorzugten Geschlecht gewählt wird. Die souveräne Gewalt ist bei der Versammlung der wehrhaften Freien; sie findet das Recht und beschließt über Krieg und Frieden und Bündnisse. Aus der Mitte der gemeinfreien erheben sich adelige Geschlechter als politisch führende; unter der Masse der Gemeinfreien stehen in mannigfacher Abstufung Unfreie und Schutzgenossen.

Eine dritte Grundform des Gemeinwesens repräsentirt der antike Stadtstaat (*πόλις*, civitas), die eigentlich historische Lebensform der Griechen und Römer. Der Stadtstaat entsteht durch Zusammenfassung mehrerer Völkerschaften zu einer Staats- und Kulteinheit. Die Sagen von Theseus, der die attischen Phylen zu einer Volksversammlung mit einem Rat und einem Kult (der Burggöttin Athene) vereinigte, von Romulus, der die Tribus der Ramner, Titier und Lucerer zu einer Bürgerschaft zusammenfügte, bewahren die Erinnerung an den Ursprung. Das Charakteristische für diese dritte Stufe ist der Übergang von dem Personal- zum Territorialprincip als Grundlage der politischen Einheit. Die Horde und die gentilicische Völkerschaft sind Personalverbände, in der civitas oder *πόλις* tritt die Einheit der Stadt und des Gebiets mehr und mehr als wesentlich hervor. Daher

auch für die Gliederung der Gesammtheit, die dort von dem Gesichtspunkt der Blutsverwandtschaft beherrscht wurde, hier Ansässigkeit und Besitz maaßgebend werden. Die Verfassungsänderungen des Solon und Kleisthenes in Athen, des Servius Tullius in Rom bezeichnen diesen Übergang. Damit ist der Staat und die staatsbürgerliche Gesellschaft eigentlich erst erreicht. Die alten Geschlechtsverbände der Geschlechter und Phylen sterben nun ab, sie bleiben nur als Kultgemeinschaften erhalten. Die Verfassung des neuen Staatsgebildes erwächst aus der älteren: die Volksversammlung ist die alte Versammlung der wehrhaften Freien, der Rat die Versammlung der alten Geschlechtshäupter, der König der aus dem vornehmsten Geschlecht gewählte Vorsteher der enger verbundenen Stammföderation.

Auf einem anderen Wege wurde, nach der durchsichtigen Darstellung Gierkes, bei den germanischen Völkern dasselbe Ziel, der Aufbau der politischen Gemeinschaft auf dem Territorial- statt auf dem Personalprincip, erreicht. In den kriegerischen Bewegungen der Zeit der Völkerwanderung entwickelte sich das Königtum zu einer Herrschaftsgewalt, die über, nicht unter oder in der Volksgemeinde stand. Die Entwickelung ging aus von den kriegerischen Gefolgschaften, die sich um den König, wie Dienstmannen in privater Abhängigkeit um ihren Herrn, schaarten. Durch Königsdienst, der, wenn er auch ursprünglich eine Minderung der Vollfreiheit zur Folge hatte, doch Ansehen, Macht und Reichtum verschaffte, erhoben sich die Vasallen und Ministerialen über die Gemeinfreien; als Beamte des Königs im Gerichts- und Heerdienst (Grafen) traten sie an die Stelle der alten gewählten Gau- und Hundertschaftsvorsteher; die Freien verminderten sich mehr und mehr, indem sie sich in Dienst und Schutz des Königs und seiner Dienstleute (oder der Kirche) ergaben, und so drang allmälig die Anschauung allgemein durch, daß der König über alle Volksgenossen ein Herrenrecht habe. Dienstherrschaft und Vasallität wurde das Schema, nach dem sich in den germanischen Staaten, namentlich in Frankreich, (England und der Norden bewahrten mehr von der alten Volksfreiheit) die politischen Verhältnisse ordneten. Mitwirkend war hierbei die geschichtliche Anknüpfung an die Anschauungen von dem römischen Kaisertum, und die Organisation des Kirchenregiments neben und unter der Königsgewalt. — In dem

Zweites Kapitel.

Die Staatsform oder die Verfassung.

1. Die Verfassung eines Staats wird durch die Gestalt bestimmt, in der die souveräne, den Staatswillen darstellende Gewalt auftritt. Es ist herkömmlich, drei Arten der Staatsverfassung zu unterscheiden: Monarchie, Aristokratie, Demokratie. So bestimmt Aristoteles im dritten Buch der Politik die möglichen Staatsformen: es sei notwendig, daß die Souveränität (*τὸ κύριον*) entweder bei Einem, oder bei Wenigen oder bei den Vielen sei.

In der That sind Monarchie, Aristokratie und Demokratie drei wohl charakterisirte Grundformen der Staatsverfassung, deren Verschiedenheit keineswegs eine blos äußerliche und zahlenmäßige ist, obwohl sie dazu werden kann.

Monarchisch ist die Verfassung eines Staates, in dem der Schwerpunkt des ganzen Staatswesens in einer Familie ruht, deren jederzeitiges Haupt Träger der souveränen Gewalt ist. Die Erblichkeit ist der Monarchie wesentlich; eine Wahlmonarchie ist keine wirkliche Monarchie, hier ist der Schwerpunkt der öffentlichen Gewalt bei den Wählern, aus deren Händen der gewählte Vorsteher eine begrenzte Gewalt empfängt. Aristokratisch ist die Verfassung eines Staates, in dem der Schwerpunkt der politischen Macht in einer beschränkten Anzahl hervorragender Familien liegt, deren Ausschuß Träger der souveränen Gewalt ist. Dieselbe kann sich durch Erblichkeit der Würden, durch Namen und Formen mehr der Monarchie, oder durch Wahlen und öfteren Wechsel der Personen mehr der Demokratie annähern. Demokratisch ist die Verfassung eines Staates, in dem der Schwerpunkt der politischen Macht bei der Masse der Gemeinfreien ist, so daß die Gesammtheit der Familienhäupter oder der waffenfähigen Männer, sei es in der Volksversammlung, sei es in Vertretungskörperschaften dargestellt, Trägerin der souveränen Gewalt ist.

Diesen drei Staatsformen stellt Aristoteles drei Entartungen zur Seite: die Tyrannis, die Oligarchie, die Ochlokratie (die er Demokratie nennt, wogegen, was oben, unserem Sprachgebrauch entsprechend, Demokratie genannt wurde, bei ihm Politie, Verfassungsstaat, heißt). Den Unterschied der Ausartungen von den normalen Verfassungen findet er darin, daß in diesen die Wohlfahrt der Gesammtheit, in jenen dagegen der Vorteil der Herrschenden das maßgebende Ziel der Regierung ist. Als ein zweites Merkmal kann hinzugefügt werden, daß den Ausartungen die Tendenz zur Willkürherrschaft gemeinsam ist: wenn die Gesetze den augenblicklichen Neigungen, Launen, Interessen des Herrn nicht entsprechen, werden sie von Fall zu Fall abgeändert, oder es wird überhaupt ohne Gesetz, ohne die Form der Allgemeinheit regiert, verwaltet, gestraft; wohingegen es das gemeinsame Merkmal der gesunden Verfassungen ist, daß die Regierenden das Gesetz als für den eigenen Willen verbindlich erachten. — In der That haben wir auch hierin wohl charakterisirte Erscheinungen des politischen Lebens: in der Tyrannis die Herrschaft eines Mannes, der durch demagogische Künste oder durch einen bewaffneten Anhang die Gewalt an sich gebracht hat und im Sinne der Befriedigung persönlicher Leidenschaften übt; in der Oligarchie die Herrschaft der Reichen zur Vermehrung des Reichtums, in der Ochlokratie die Herrschaft eines hauptstädtischen Pöbels zur Befriedigung seiner Gelüste und Rachgier. Allerdings kann man sie kaum Verfassungsformen nennen, dazu fehlt ihnen die Dauer, es sind rasch wechselnde revolutionäre Bildungen: die Ochlokratie entsteht als sociale und politische Reaktion gegen ein hartes plutokratisches Regiment, sie geht über in die Tyrannis oder ein cäsaristisches Kaisertum, gegen dessen Druck sich dann wieder die Besitzenden und Gebildeten erheben.

2. An die Darstellung des Wesens der Verfassungsarten ist es lange üblich gewesen, die Frage anzuknüpfen, welche unter ihnen die beste sei? In allgemeinen Erwägungen pflegte man Natur und Wirkungsweise, Vorteile und Gefahren einer jeden zu erörtern, um endlich für die eine von ihnen oder eine Mischung aller sich zu entscheiden. Den Vorzug der Monarchie fand man etwa in der Einheit, Kraft, Schnelligkeit und Angriffswucht, ihre Gefahr in der Neigung zu Despotismus und Satrapenwirtschaft, sowie in der Gleichgiltigkeit der Bevölkerung gegen den Staat; den Vorzug der Aristokratie in der auf Tradition beruhenden Sicherheit, Konsequenz und Dauer des Regiments, ihre schwache Seite in der Neigung zu oligarchischer Ent-

artung, Korruption und Mißtrauen; den Vorzug der Demokratie in der Allgemeinheit der Teilnahme und Hingebung für das Gemeinwesen, ihre Schwäche in einer schwankenden, durch Parteiungen geschwächten und gelähmten Politik nach außen, verbunden nicht selten mit der Neigung zu despotischer Herrschaft im Innern.

Sofern Erwägungen von dieser Art auf die geschichtliche Charakterisirung der Staatsformen ausgehen, haben sie ihren guten Sinn; sofern sie aber Abwägungen in der praktischen Absicht sein wollen, die beste Verfassung zu ermitteln, um dann ihre allgemeine Einführung zu empfehlen, dürfen sie für veraltet angesehen werden; sie gehören der abstrakt-rationalistischen Denkweise des vorigen Jahrhunderts an. Es giebt keine beste Verfassung überhaupt. Die Frage, ob Monarchie oder Republik die bessere Staatsform sei, ist nicht sinnvoller als die: ob es besser sei durch Lungen oder durch Kiemen zu atmen. Die Form des Organs ist die beste, die zu dem Bau und den Lebensbedingungen des Tieres am besten paßt. So steht es auch mit dem Staat; der Staat ist eine Funktion, die Staatsgewalt das Organ für diese Funktion; die Form des Organs ist die beste, die dem Bau und den Lebensbedingungen eines Volks am meisten angemessen ist.

Die Angemessenheit verschiedener Verfassungen für verschiedene Völker oder verschiedene Entwickelungsstufen eines Volks hängt wesentlich von drei Dingen ab: von der socialen Konstitution des Volkskörpers, von seiner Weltlage und den ihm dadurch gestellten Aufgaben der äußeren Politik, endlich von den durch seine Geschichte bedingten Empfindungen, Anschauungen und Gewohnheiten.

Eine demokratische Verfassung ist möglich und angemessen, wo sociale Gleichheit besteht, d. h. wo es keine Klasse giebt, die als geschlossene Gruppe mit erheblichem gesellschaftlichen Übergewicht der Masse gegenübersteht. Eine von freien Bauern bewohnte Landschaft, wie einige Schweizerkantone, eine von Kleinbürgern bewohnte Stadt, wie manche deutschen Städte im Mittelalter, sind natürliche Demokratien. Ebenso die Staaten der nordamerikanischen Union; hier sind zwar bedeutende sociale Unterschiede vorhanden, aber sie haben sich nicht zu geschlossenen Klassen befestigt und sind schwerlich im Stande es zu thun in einem Lande, das freien Grund und Boden im Überfluß hat und dem seine Weltlage wenigstens einstweilen keine

dringenden Aufgaben der äußeren Politik stellt. Auch die historischen Erinnerungen, aus den Zeiten des Puritanismus und des Naturrechts stammend und in Männern wie Washington und Franklin verkörpert, weisen auf Gleichheit und Demokratie hin.

Eine aristokratische Verfassung ist möglich und angemessen, wo eine mehr oder minder geschlossene gesellschaftliche Klasse vorhanden ist, die sich durch Besitz und Ansehen über die Masse der Bevölkerung erhebt, d. h. ein Adel in irgend einer Gestalt. Die Grundlage seiner Stellung ist immer der Besitz, sei es Grundbesitz, oder Kapitalbesitz, wie in Handelsrepubliken. Doch giebt der Besitz allein noch nicht die leitende politische Stellung; sie wird erworben und erhalten durch politische, militärische und wirtschaftliche Leistungen für die Gesammtheit. Wo ein Adel als der historische Führer des Volks in den Werken des Kriegs und des Friedens vorhanden ist, da ist eine aristokratische Verfassung natürlich und notwendig.

Eine monarchische Verfassung endlich ist möglich und angemessen, wo eine Dynastie vorhanden ist, d. h. eine Familie, in der das gesammte öffentliche Leben eines Volkes seinen Mittelpunkt hat. Erste Grundlage ihrer Stellung ist regelmäßig ein ausgedehnter Familienbesitz, der sociale Macht verleiht. Doch ist es noch weniger als beim Adel die sociale Macht allein, worauf die Monarchie beruht. Jene herrschende Stellung erlangt und bewahrt eine Familie nur durch große historische Leistungen für das Gesammtleben des Volks. Hat sie durch viele Generationen in guten und bösen Tagen dem Volk seine Führer in Krieg und Frieden gegeben, dann verwächst sie so mit dem Denken und Empfinden desselben, daß sie der natürliche Mittelpunkt seines ganzen öffentlichen Lebens wird; in ihr fühlt das Volk seine Einheit, in ihr sieht es seine Vergangenheit und seine Ehre verkörpert, von ihr erwartet es Impulse zu friedlichen und kriegerischen Eroberungen, um sie schaart es sich vor allem in den Tagen der Gefahr. Selbst Unfähigkeit und Mißregierung einzelner Glieder vermögen diese Verbindung, wenngleich sie dadurch im Bewußtsein verdunkelt wird, nicht alsbald zu vernichten; die Gefühle der Anhänglichkeit und Pietät folgen dem Blut, sie hängen nicht ab von den Leistungen des Einzelnen und eine instinktive Erkenntnis von der Unersetzlichkeit der Familie hilft die Mißempfindung gegen den ungenügenden

Vertreter überwinden. Von dieser Art ist die Stellung der hohenzollernschen Dynastie in Preußen und Deutschland, der habsburgischen in Österreich. Nicht geschriebene Verfassungsparagraphen, sondern die historischen Thatsachen machen hier die Dynastie zum Grundpfeiler des Staatslebens. Wo dagegen keine historisch mit dem Volk verwachsene Dynastie vorhanden ist, da ist auch keine wahre Monarchie möglich, man kann sie auf dem Papier, aber nicht in der Wirklichkeit machen: eine Dynastie entsteht nur durch historisches Wachstum.

Als äußere Bedingungen, die ihr Wachstum begünstigen, kann man folgende bezeichnen. Vor allem die Notwendigkeit kräftiger Lebensbethätigung nach außen: wo ein Volk um Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung, um Würde und Macht zu ringen genötigt ist, da findet eine Dynastenfamilie Gelegenheit, jene Verdienste zu erwerben, welche eine Monarchie begründen, da hat das Volk Gelegenheit, den Vorzug einer geborenen, stets bereiten, durch Überlieferung geübten und ohne inneren Widerstand und Rivalität gebietenden Führerschaft kennen zu lernen. Bei einem Volk, das gar keine kriegerischen Aufgaben hätte, kann eine wahre Monarchie vielleicht überhaupt nicht entstehen. Eine andere Bedingung scheint eine gewisse gesellschaftliche Differenziirung zu sein. Eine Dynastie geht nicht aus der breiten Masse Gleicher hervor, sie erhebt sich aus einer regierenden Klasse, aus einem Adel, indem eine Familie ein dauerndes Übergewicht erlangt. Auch zum Bestand der Monarchie ist eine gewisse Spannung gesellschaftlicher Gegensätze vielleicht notwendig; die Dynastie bildet den Schlußstein, in dem der Bau der Gesellschaft seinen Stützpunkt findet: die Masse sucht bei ihr Schutz gegen das Übergewicht der social Stärkeren, der Adel findet in ihrem Dienst zugleich Ehre und Sicherheit gegen Anfechtungen von unten. Endlich ist für die monarchische Verfassung eine gewisse Größe des Gebiets notwendig: in einem Kanton, einem Stadtstaat kann es kein Königtum geben. Die Ehrfurchtsgefühle, auf welchen Herrscherautorität beruht, haben eine gewisse Entfernung zur Voraussetzung; tägliche Berührung verhindert ihre Entstehung.

3. Verfassungsänderung. Wenn die politische Verfassung eines Volks seiner gesellschaftlichen Verfassung entspricht, wenn zwischen der wirklichen und der verfassungsmäßig anerkannten Bedeutung und

Macht im wesentlichen Übereinstimmung ist, dann ist ein Volk politisch befriedigt. Findet dagegen zwischen beiden ein fühlbarer Widerspruch statt, dann werden sich Bestrebungen geltend machen, eine Veränderung der Verfassung im Sinne der Anpassung an die sociale Konstitution herbeizuführen. Wo der sociale Körper in beständiger Umwandlung begriffen ist, wie bei den europäischen Völkern (was vielleicht als Ausnahme angesehen werden muß, im Osten finden wir es nicht so), da wird also stets eine mehr oder minder große Gruppe vorhanden sein, die mit der bestehenden politischen Verfassung unzufrieden ist. Die Bestrebungen dieser Gruppe werden siegreich sein, wenn sie nicht blos das absolute Übergewicht socialer Macht, sondern auch die geistig-moralische Kraft haben, die natürliche Beharrungstendenz des Bestehenden zu überwinden. Geschieht dies durch allmäliges, wenn auch widerwilliges Nachgeben der Rechtsträger der alten Verfassung, dann haben wir die Reform, geschieht sie durch Gewalt und Bruch des formellen Rechts, dann haben wir die Revolution.

Ein Beispiel der Verfassungsänderung durch Reform giebt die allmälige Umgestaltung der römischen Verfassung in dem langen Kampf der Patrizier und Plebejer. Die Patrizier waren die ursprüngliche Vollbürgerschaft, neben der die Plebejer eine im öffentlichen und privaten Recht beschränkte, wirtschaftlich mehr und mehr erstarkende Gruppe von Neubürgern bildeten. In dem Maaße, als diese Gruppe an socialer Macht und, durch Steuern und Kriegsdienste, an Bedeutung für den Staat gewann, empfand sie die alte Verfassung als unangemessen und forderte politische Gleichstellung. Durch eine lange Reihe von Reformgesetzen wurde die politische Verfassung allmälig der neuen Gesellschaftsverfassung angepaßt. In ähnlicher Weise hat sich die englische Verfassung in diesem Jahrhundert durch eine Reihe von Reformen der veränderten Gestaltung des socialen Körpers, der zunehmenden Bedeutung der Städte auf Kosten des Großgrundbesitzes, angepaßt. Das klassische Beispiel für gewaltsame Verfassungsänderung ist die große französische Revolution. Der dritte Stand war, nach dem bekannten Wort des Abbé Sieyes, einerseits alles, andererseits nichts. Er leistete alles, aber im Staat bedeutete er nichts; wogegen umgekehrt der Adel alles bedeutete und nichts leistete. Da Königtum und Adel nicht den Weg fanden, den dritten Stand

in die Verfassung aufzunehmen, zerbrach er dieselbe, beseitigte ihre Träger und errichtete selbständig den notwendigen Neubau.

Mit einem Wort komme ich hier auf eine schon früher berührte Frage zurück: kann es ein Revolutionsrecht geben, wie Locke und Rousseau und ihnen folgend die französische Verfassung von 1793 annehmen? Es wurde schon bemerkt, daß dieser Begriff, juristisch betrachtet, ein innerer Widerspruch ist; ein Recht, der zu Recht bestehenden Staatsgewalt Widerstand zu leisten oder sie zu bekämpfen, kann auf keine Weise konstruirt werden. Ein solches Recht hätte die Souveränität des Individuums zur Voraussetzung: es wäre bei ihm die Entscheidung darüber, ob die Entschließungen und Handlungen der Staatsgewalt rechtsverbindlich seien oder nicht. Das ist die Verneinung des Staats überhaupt. Revolution ist also unter allen Umständen Unrecht. Damit ist aber nicht zugleich gesagt, daß Revolution nicht unter Umständen historisch notwendig und moralisch gerechtfertigt sein könnte. Wenn Rechtsbruch der einzig mögliche Weg für die Erhaltung eines Volks ist, so gilt das Princip: das Recht ist um des Volks, nicht das Volk um des Rechts willen. Ein Staatsstreich, der ständische Rechte, die ein unerträgliches Hemmnis gesunder Entwicklung geworden sind, beseitigt, eine kühne That, die einen Fürsten, der die Würde des Landes dem Feinde preisgiebt, die Wohlfahrt des Volks seinen Lüsten und Launen opfert, die Sitten vergiftet und die Wahrheit unterdrückt, unschädlich macht, kann ohne Zweifel moralisch möglich und verdienstlich sein, so wenig sie rechtlich möglich sein mag.

Hinzuzufügen ist aber, daß jeder Rechtsbruch als solcher eine schwere Gefahr einschließt: er vernichtet den Rechtszustand, und was er an seine Stelle setzt, ist zunächst nicht Recht, sondern Macht. Jedermann kann wider das neue Recht die Hand erheben, glaubend und behauptend, es geschehe zur Verteidigung des alten Rechts gegen die Usurpation. Und es giebt kein Mittel, der Macht den Charakter des Rechts zu verschaffen; das einzige ist die Zeit: die neue Macht wird, wenn nicht juristisch, so doch historisch Recht, indem sie wohlthätig wirkt. Erhält sie aber nicht die Zeit, sich einzuleben und durch ihre Wirkungen sich zu rechtfertigen, dann folgt leicht auf den ersten Rechtsbruch ein Revolutionszeitalter, in dem gewaltsam Versuche zur Wiederherstellung des alten Rechts mit wiederholten Vertreibungen

abwechseln. Dabei geht dann dem Volk das Gefühl der Achtung vor dem Recht überhaupt verloren; jeder, der Kraft und Mut hat, wirbt Anhänger und greift nach der Gewalt, und so verzehrt sich das Volk in fruchtlosen Kämpfen. Eine Revolution ist daher unter allen Umständen eine lebensgefährliche Krisis für ein Volk.

Das ist auch die Lehre der Geschichte. Die Völker mit konservativem Sinne sind die starken und siegreichen, nicht die Virtuosen im Verfassungsmachen. Was die Römer vor den Griechen auszeichnet, das ist vor allem die politische Selbstbeherrschung, die Achtung vor dem formellen Recht, selbst da, wo es unbequem ist. Ihr öffentliches, wie ihr privates Recht legt auf jeder Seite von der Scheu, bestehendes Recht zu ändern, Zeugnis ab. Den beweglichen, dialektischen Griechen ist dagegen das Ausdenken und Einführen neuer Rechte und Verfassungen eine geläufige Sache: muß man nicht das Bessere an die Stelle des Schlechteren setzen? und ist nicht das Volk Quell alles Rechts? Die Dialektik ist eine gefährliche Sache. Das empfand der alte Cato; als zum ersten Mal griechische Philosophen in Rom sich hören ließen, kam ihn ein Grauen an und er trug Sorge, daß die Männer aus der Stadt geschafft wurden. — Eine Parallele zu dem Verhältnis der beiden alten Völker bietet die Neuzeit: die Franzosen besitzen die ganze Virtuosität der Griechen in der Ausführung allgemeiner politischer Principien und in der Ausdenkung von besten Verfassungen, sie haben die gleiche leidenschaftliche Beredsamkeit und die gleiche Ungeduld gegen die ungenügende Wirklichkeit. Die Engländer dagegen haben die römische Scheu vor dem Herkommen und dem formellen Recht und die Geduld im Ertragen von Unbequemlichkeiten und Übeln, die aus den bestehenden Einrichtungen fließen, geerbt; nicht minder haben sie mit ihnen jenen positivistischen Sinn gemein, der mit großer Energie und Zähigkeit konkrete Ziele verfolgt, ohne um Principienfragen sich viel zu kümmern. Und auch hier scheint der Erfolg nicht für die Dialektik zu sprechen.

4. Das Königtum. Unter den Verfassungsformen tritt durch ihre Verbreitung und ihre Eigentümlichkeit die Monarchie hervor. Die Civilisation der gegenwärtig lebenden europäischen Völker hat sich unter dieser Form entwickelt, und Jahrhunderte lang hat sie als die, wenigstens für große Staaten, allein mögliche Staatsform gegolten.

Im letzten Jahrhundert hat sich die Sachlage geändert. Der Glaube an die Monarchie ist schwer erschüttert worden. Vor wenigen Jahrzehnten war auch in Deutschland die Ansicht ziemlich verbreitet, daß die Monarchie eine überlebte Staatsform sei. Sie ist wohl auch heute nicht ganz ausgestorben, wenngleich sie nicht so leicht laut ausgesprochen wird. Im Grunde werden auch heute noch manche denken, daß die Republik die natürliche Staatsform gebildeter und politisch reifer Völker sei und daß ihr daher die Zukunft gehöre.

Und in der That, ist es nicht ein wunderliches und unvernünftiges Ding: der Wille eines Mannes entscheidend über das Geschick von Millionen, und dieser Eine nicht um seiner Einsicht und Verdienste willen auserwählt, sondern durch den Zufall der Geburt bestimmt? Der abstrakt-rationalistischen Betrachtung kann die Sache kaum anders vorkommen: in finsteren und barbarischen Zeiten durch Gewalt entstanden, sei das Königtum durch Verjährung zu einer Art wunderlichen Rechts geworden, das im Grunde doch gegenüber dem unverlierbaren Recht des Volks auf Selbstbestimmung für ein Recht nicht angesehen werden könne. Für unmündige und rohe Völker möge die Monarchie, die Herrschaft des Stärksten, eine Notwendigkeit sein, um sie erst ein wenig zu discipliniren. Bei civilisirten Völkern sei sie ein Überbleibsel, dessen letzte Reste bald verschwunden sein würden.

Herbert Spencer scheint von solcher Ansicht nicht weit entfernt zu sein. In einem Aufsatz über Repräsentativverfassung (aus dem Jahre 1857, wieder abgedruckt in den Essays II, 163—210) führt er aus, daß für politisch entwickelte Völker die Regierung durch gewählte Vertretungskörper die einzig angemessene sei; die Monarchie sei die Kindheitsform des Staats. „Die Beziehung zwischen Barbarei und Loyalitätsgefühlen", so heißt es dort, „ist eine jener wohlthätigen Einrichtungen, denen der 'Diener und Interpret der Natur' überall begegnet. Die Unterordnung der Vielen unter Einen ist eine notwendige Form der Gesellschaft, so lange die Natur der Menschen wild und antisocial ist, und für ihre Aufrechterhaltung ist wieder die äußerste Furcht vor dem Einen notwendig. In dem Maaße als ihr Verhalten gegen einander fortwährend Streit zu erzeugen geeignet ist, wodurch die sociale Einheit gefährdet wird, in demselben Maaße

ist Scheu vor dem starken, entschlossenen, blutigen Herrscher erforderlich, der allein ihre zum Losbrechen stets bereite Natur niederhalten und sie von gegenseitiger Vernichtung abhalten kann. Unter einem solchen Volk ist eine freie Regierungsform, da sie ein gewisses Maaß von Billigkeitsgefühl und Selbstkontrole voraussetzt, unmöglich: hier ist ein Despotismus notwendig, genau so hart, als das Volk wild ist; und damit ein solcher Despotismus bestehen kann, muß eine abergläubische Verehrung des Despoten stattfinden. Aber sobald die Zucht des socialen Lebens den menschlichen Charakter verändert, sobald durch den Ausfall des Gebrauchs die alten räuberischen und feindseligen Instinkte schwinden, sobald durch beständige Übung die sympathischen Gefühle wachsen: sobald wird diese harte Herrschaft minder notwendig, sobald nimmt die Autorität des Herrschers ab, sobald verschwindet die Ehrfurcht vor ihm. Ursprünglich ein Gott oder ein Halbgott, wird er endlich eine sehr gewöhnliche Person, die man zum Gegenstand der Kritik, des Gespöttes, der Karrikatur macht."

Spencer liebt es, durch rasche Wendung mit seinen anthropologischen Generalisationen grelle Streiflichter auf Gegenwart und Zukunft zu werfen. Er hat wenige Zeilen vorher von Georg IV. gesprochen.

Vor kurzem hat ein Landsmann Spencers, der als tiefer Kenner der Rechts- und Staatsentwickelung bekannte Sir Henry Maine, seine politische Ansicht von der Gegenwart in ein paar lesenswerten Abhandlungen kundgegeben*). Er erblickt den Vorgang der Demokratisirung des Staatslebens mit dem entsprechenden Zurückweichen autoritativer Elemente in etwas anderem Licht. Eine historische Übersicht über die Erfahrungen, welche die europäischen Völker mit der Volksregierung in den hundert Jahren, seitdem sie überhaupt vorkommt, gemacht haben, schließt auch er mit einer Generalisation; sie lautet: „Seit den fernen Jahrhunderten, wo römische Kaiser von der Gnade der Prätorianer abhingen, hat es kein Zeitalter gegeben, wo die Unsicherheit der Regierung so groß gewesen ist, wie jetzt, da die Regenten die Abgeordneten des Volkes sind." Nur zwei Länder

*) Popular government, deutsch unter dem Titel: Die volkstümliche Regierung bei J. Springer 1887.

scheinen ihm hiervon in einigem Maaße ausgenommen zu sein: England und Nordamerika; doch hat er auch hinsichtlich ihrer Zukunft große Bedenken. Die Ursache der Unsicherheit scheint ihm vor allem darin zu liegen, daß große Heere mit demokratischer Regierung unverträglich sind: die erste Tugend des Soldaten ist Gehorsam, das Hauptrecht der Demokratie dagegen ist, seine Vorgesetzten zu kritisiren. Die öffentliche Meinung ist hier die Macht; durch sie spricht die Volksstimme, die nach demokratischem Kurialstyl zugleich Gottesstimme ist, wie nach älterem Kurialstyl der König im Namen Gottes befiehlt oder ursprünglich selbst ein Gott ist. Indessen scheint Maine vor der neuen Form der Gottesstimme nicht größere Ehrfurcht zu empfinden, als Spencer vor der alten; er findet, es sind oft sehr menschliche Figuren, durch welche die Volksstimme sich vernehmen läßt, er nennt sie mit einem dem amerikanischen Sprachgebrauch entnommenen Wort Drahtzieher (wire-puller). Das Geschäft des Drahtziehers, mag er es nun im eigenen Namen oder im Namen eines Auftraggebers, eines Generals, eines Prätendenten, eines Banquiers ausüben, besteht darin, öffentliche Meinung zu machen, um mittelst derselben „das Volk" dahin zu bringen, daß es seines Auftraggebers Willen thut. Das Mittel, dessen er sich hierzu bedient, sind allgemeine Redensarten, die er, untermischt mit Schmeicheleien gegen die Menge und mit Gespenstergeschichten von Tyrannen, in Versammlungen und Zeitungen unaufhörlich wiederholt. Die Folge ist, daß immer mehr die flachsten und alltäglichsten Ansichten als Richtschnur für Gesetzgebung und Politik angenommen werden; die mutigeren und tiefer blickenden Männer ziehen sich mehr und mehr aus der öffentlichen Thätigkeit zurück, der Wettbewerb mit jenen Machern der öffentlichen Meinung, an sich wenig anziehend, wird für sie immer aussichtsloser. Die weitere Folge ist, daß der Fortschritt, die Verbesserung menschlicher Zustände, die immer von hervorragenden Einzelnen, nie von demokratischen Körperschaften ausgegangen ist, aufhört und das Ende ist die Stagnation. Die Geschichte, so schließt Maine mit Strauß und Renan die Betrachtung, ist eine Aristokratin.

Also niemals handelt es sich darum, ob das Volk sich selbst regieren oder von Anderen regiert werden solle; ein Volk, als Masse von Einzelnen, kann überhaupt nicht regieren, weder sich selbst noch

etwas Anderes; sondern darum, durch wen es regiert werden solle, oder, wenn das schöner klingt, durch wen es sich regieren wolle: ob durch Könige, Heerführer, Krieger, Priester, Richter, Vorsteher und Vertrauensmänner der kleineren Kreise, oder durch Redner, Parteiführer und Drahtzieher. Es ist die Meinung, der auch Thomas Carlyle war, gegen dessen Heldenverehrung Spencers oben genannter Aufsatz sich richtet; und wenn das Alter einem Zeugnis besondere Kraft giebt, so könnte diese Meinung auch auf Plato sich berufen, dem sogar die Drahtzieher schon bekannt waren: sie heißen bei ihm Sophisten, Sachverständige der großen Kunst, dem Demos zu schmeicheln und ihn am Seil der Phrase zu lenken.

Vielleicht erscheint hiernach die Ansicht, daß die demokratische Republik die vornehmste und eines gebildeten Volkes allein würdige Regierungsform sei, so zuversichtlich sie aufzutreten pflegt, doch nicht als eine durchaus notwendige: von Drahtziehern und ihren Auftraggebern regiert zu werden ist am Ende weder würdiger noch vornehmer, als von Königen. Haben die Völker vielleicht gerade darum mit jener teleologischen Notwendigkeit, welche den socialen Körpern mit den organischen gemein ist, das Königtum hervorgebracht, um einen wirklichen Willen haben zu können und sich vor dem Zerflattern in öffentliche Meinungen zu schützen? Denn die Dynastien sind doch nicht etwas, was von außen über sie gekommen ist, das wäre freilich Fremdherrschaft und Knechtschaft, sondern als Organe der Willensbethätigung sind sie aus der Substanz der Völker hervorgewachsen. Ist es aber so, dann möchte auch die Ansicht nicht unglaublich sein, daß das Königtum auch in Zukunft noch eine Aufgabe habe, und daß die Völker, denen eine festgewurzelte Dynastie geblieben ist, in ihr ein überaus wertvolles Organ ihres politischen Lebens besitzen; ein Organ, das, einmal verloren, nicht wieder ersetzt werden kann. Denn die Zeit, in der Dynastien wachsen, darin hat Spencer wohl recht, ist vorüber.

5. Die Bedeutung des Königtums. Der Wert einer Dynastie für ein Volk ist am einleuchtendsten in Hinsicht auf seine Selbsterhaltung nach außen. Ein starkes Heer, ohne welches bei der gegenwärtigen Lage der Dinge kein Volk in Europa eine selbständige Politik haben kann, ist für den Staat eine beständige Gefahr,

Partei, sei es durch Kopfzahl, Reichtum, Ansehen oder Einfluß irgend welcher Art, regiert und Recht macht, so wird in einem solchen Staat immer Recht sein, was dieser Partei nützt. Die Geschichte Englands bietet hierfür vielleicht mehr Bestätigungen, als die Geschichte irgend eines anderen Landes. Hiervon würde auch die demokratische Republik keine Ausnahme machen; Recht würde hier sein, was den Vielen nützt oder schmeichelt und zu nützen scheint. Die Zeichen dieser Staatsform sind: Gleichheit der Ungleichen, Unterdrückung des Hervorragenden, Tyrannei der Masse oder derer, die die öffentliche Meinung machen, der Volksredner, Zeitungsschreiber und Drahtzieher. Das ist die Wahrheit des alten Satzes, den schon der Sophist Trasymachus in Platons Republik verficht: Recht ist der Vorteil des Stärkeren.

Es ist das Verdienst Lorenz Steins, durch eine tiefere Einsicht in das Wesen der Gesellschaft eine tiefere Einsicht in das Wesen des Königtums begründet zu haben. Er leitet die teleologische Notwendigkeit des Königtums eben aus der Unfähigkeit der Gesellschaft ab, aus sich heraus eine gerechte Rechtsordnung hervorzubringen; Gneist, Schäffle u. A. sind ihm darin gefolgt. Die Idee des Königtums kann nach diesen Autoren auf folgende Weise konstruirt werden.

Mit dem Namen der Gesellschaft wird die Organisation eines Volks, die aus den Bedürfnissen und Interessen des wirtschaftlichen Lebens entspringt, bezeichnet. Für das Wesen der Gesellschaft ist eine ihr innewohnende Tendenz zur Ungleichheit und Unfreiheit charakteristisch. Sie bringt Unterschiede des Besitzes hervor, diese befestigen sich zu Klassenunterschieden, und auf ihnen baut sich die Gesellschaftsordnung auf, als deren geschichtliche Hauptformen uns oben (S. 663 ff.) Sklaverei, Hörigkeit und Lohnknechtschaft entgegentraten. Das Wesen der Gesellschaftsordnung besteht eben darin, daß sie den Besitzenden die Verfügung über die Arbeitskraft der Nichtbesitzenden verschafft. Bringt nun die Gesellschaft Recht aus sich hervor, so wird seine wesentliche Aufgabe sein, die bestehende Gesellschaftsordnung mit ihren jeweiligen Formen zu sanktioniren, d. h. die thatsächliche Herrschaft durch die Darstellung derselben als göttliches und menschliches Recht zu befestigen. So zeigt es die Geschichte: überall wo die Gesellschaft aus sich Recht hervorbringt, entspricht es den Anschauungen

und dient es den Interessen der gesellschaftlich Stärkeren. Der Staat, wie ihn die Gesellschaft zu gestalten strebt, ist eine Versicherungsanstalt der Besitzenden zur Erhaltung ihres Besitzes und ihrer Herrschaft. Von der ägyptischen Kastengesellschaft bis herab zur modernen Kapitalistengesellschaft ist das die Idee, welche sich die Gesellschaft vom Staat macht.

Wie kann die Rechts- und Staatsentwickelung aus diesem Geleise herausgebracht werden? Wie ist es möglich, die Staatsgewalt aus dem Dienst des Rechts des Stärkeren in den Dienst der Idee der Gerechtigkeit hinüberzubringen?

Die geschichtliche Lösung dieses Problems ist das Königtum. In ihm haben die Völker ein Organ der Rechtsbildung und Staatsregierung hervorgebracht, das außerhalb der gesellschaftlichen Interessen und Klassen steht. Die Dynastie geht zwar geschichtlich aus der herrschenden Gesellschaftsklasse hervor, aber in dem Maaße, als sie zu einem wirklichen Königtum sich entwickelt, löst sie sich von ihrem Ursprung los, erhebt sich über die Klasse, aus der sie entsprang, über die Klassengegensätze überhaupt und wird zur Vertreterin des Ganzen gegen die selbstsüchtigen und sich bekriegenden Glieder. Durch ihr Eigeninteresse wird sie genötigt, vor allem gegen die gesellschaftlich stärkste Klasse ein Gegengewicht zu bilden; faßt man das Königtum als ein von der Dynastie besessenes Recht auf, so wird sie in ihrem Recht bedroht nicht von der Masse, sondern von der Klasse, der die Staatsgewalt zufallen würde, wenn die Dynastie nicht wäre: das ist von dem Adel, dem Priestertum, den Besitzenden, kurz der Aristokratie, deren Einfluß durch die königliche Gewalt sich gehemmt und beschränkt sieht. Auf diese Weise wird die Dynastie, indem sie ihr eigenes Recht verteidigt, zur Schützerin der gemeinen Freiheit und der Gleichheit Aller vor dem Recht. Sie ist ihrer Natur nach der übermäßigen Entwickelung einer gesellschaftlichen Klasse entgegengesetzt; ihr Eigeninteresse fällt mit dem Interesse des ganzen Volks zusammen, auf dessen Kraft und Wohlfahrt ihre Macht und Würde beruht.

Das ist die Idee des Königtums. Es ergeben sich daraus die Grundzüge der monarchischen Verfassung. Der König ist formell die Quelle alles Rechts im Lande. Jedes Gesetz beginnt: Wir u. s. w. verordnen, was folgt. Jeder Richterspruch beginnt: Im Namen des Königs.

Alle Richter und Beamten stehen im Dienst des Königs; sie werden von ihm berufen und besoldet. Sie werden nicht von der Gesellschaft berufen, etwa durch Wahl, und besoldet, etwa durch Gebühren und Honorare; sie möchten sonst der Gesellschaft dienstbar werden und verschiedenes Recht haben, je nach der Zahlungsfähigkeit. Und so ist auch das Königtum selbst geschützt, daß es nicht der Gesellschaft dienstbar werde: durch erbliche Würde und Besitz außerhalb des Wettbewerbs der Gesellschaft um Ansehen und Reichtum gestellt, wird es durch jene hausgesetzlichen Bestimmungen mit öffentlich-rechtlicher Kraft, welche vollberechtigte Ehen nur zwischen Gliedern souveräner Familien zulassen, von der Verschwägerung mit Unterthanen abgehalten, wodurch die Dynastie in die Klasseninteressen der vornehmen Gesellschaft verflochten würde. Dagegen wird in den Hofämtern die Unterthänigkeit auch der vornehmsten Familien des Landes gegen die königliche symbolisch ausgedrückt.

6. Die konstitutionelle Monarchie. Nachdem im 17. und 18. Jahrhundert das aus dem Mittelalter ererbte Königtum sich zu einer vollen Staatsgewalt entwickelt hatte, hat im 19. Jahrhundert sich eine innere Umbildung vollzogen. In den meisten europäischen Ländern besteht jetzt neben ihm als ein zweites wesentliches Organ des politischen Lebens eine Volksvertretung, an deren Zustimmung dasselbe in der Ausübung gewisser Funktionen, namentlich der Gesetzgebung und Besteuerung gebunden ist. Auch dadurch ist die königliche Gewalt eingeschränkt, daß sie bei Ausübung von Regierungshandlungen der Gegenzeichnung eines Ministers bedarf, der damit die Verantwortung übernimmt, und daß die Ausübung der richterlichen Gewalt nur durch gesetzlich angestellte Richter stattfinden kann. Im übrigen ist auch der konstitutionelle Monarch Inhaber der vollen Staatsgewalt. Er vertritt als Souverän das Volk nach außen, führt selbständig die äußere Politik, ist Befehlshaber der bewaffneten Macht, die ihm als Kriegsherrn Treue schwört, erklärt Krieg und schließt Frieden und Verträge, wobei die Mitwirkung des Landtages allerdings insofern erforderlich wird, als dem Lande Aufgaben und Lasten dadurch erwachsen. Er übt ferner innerhalb der durch Verfassung und Gesetz gezogenen Grenzen die Verordnungsgewalt und ernennt alle Staatsbeamte und Richter. Er übt auch die Gesetzgebungsgewalt, allerdings nur mit Zustimmung der Volksvertretung, doch erhalten Gesetze erst durch die von ihm befohlene Veröffentlichung Kraft, so daß es nicht nur kein Gesetz gegen seinen Willen geben kann, sondern sein Wille formell als Grund der Rechtsverbindlichkeit aller Gesetze erscheint. Die Gesetzgebungsgewalt ist nicht als geteilt unter zwei selbständig neben einander stehende Faktoren anzusehen, sondern die Zustimmung der Volksvertretung ist als rechtsverbindliche Selbstbeschränkung der einen und unteilbaren königlichen Gesetzgebungsgewalt zu konstruiren. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß der Landtag nicht aus eigener Machtvollkommenheit zusammentritt, sondern vom König berufen wird; er hat formell die Stellung eines großen Rats der Krone.

Was bedeutet diese Veränderung? Was bedeutet es, wenn jetzt am Eingang unserer Gesetze steht: mit Zustimmung beider Häuser des Landtags? Es bedeutet offenbar: mit Zustimmung derjenigen Gesellschaftsklassen, welche im Herrenhaus und im Haus der Abgeordneten vertreten sind. Daß in ersterem Gesellschaftsklassen als solche vertreten sind, liegt auf der Hand. Daß es aber auch mit dem anderen Haus nicht wesentlich anders steht, darüber läßt das geltende Wahlrecht so wenig einen Zweifel, als seine thatsächliche Zusammensetzung: es ist wesentlich Vertretung der besitzenden Klassen. Übrigens würde auch ohne den Census des Dreiklassenwahlsystems die Sache, wenigstens zunächst, sich nicht erheblich anders gestalten, wie der deutsche Reichstag, der aus dem allgemeinen Stimmrecht hervorgeht, zeigt. Die Bedeutung der Volksvertretung ist demnach die: daß die königliche Gewalt in der Ausübung wesentlicher Funktionen an die Zustimmung der Gesellschaft d. h. der social stärksten Klassen gebunden ist.

War diese Veränderung wünschenswert? Hat dadurch nicht das Königtum verloren, was sein Wesen ausmacht, die Unabhängigkeit von der Gesellschaft? Wird nicht durch die Volksvertretung das Klassenrecht wieder auf Kosten der Gerechtigkeit sich durchsetzen?

Ohne Zweifel kann und wird eine Volksvertretung zur Geltendmachung von Klasseninteressen dienen. Dennoch ist mit Recht die Veränderung für notwendig angesehen worden; die absolute Monarchie führt so schwere Gefahren mit sich, daß gegenwärtig an der Notwendigkeit eines Gegengewichts von keiner Seite mehr gezweifelt wird.

3) Die Verhandlung in der Volksvertretung ist die Form, in der unser ganzes Staatsleben Öffentlichkeit hat. Diese aber ist die notwendige Bedingung des Vertrauens. Die heutige unermeßlich erweiterte Staatsthätigkeit und Staatsverwaltung, mit der unermeßlichen Erweiterung des Finanz- und Creditwesens ertrüge schlechterdings nicht die Heimlichkeit der Kabinetsregierung des vorigen Jahrhunderts; Mißtrauen und Nihilismus wären die Folge. Eine wirkliche Öffentlichkeit ist aber nicht möglich ohne die öffentliche, mündliche Verhandlung in der Volksvertretung.

4) Endlich gewährt die Volksvertretung dem Königtum selbst einen Schutz gegen innere Entartung. Wenn ein Fürst, umgeben von einem Schwarm von Schmeichlern und Höflingen und unfähig das Wirkliche zu sehen, seinen auf Nichtiges gerichteten Launen und Lüsten lebt, dann wird der Hof zum Mittelpunkt der Korruption und des moralischen Verderbens. Oder wenn er, verliebt in persönliche Anschauungen und Neigungen, sich einredet, zum Reformator des Volkslebens berufen zu sein, und wenn er nun die Mittel der Staatsgewalt in Bewegung setzt, um den Unterthanen seine Anschauungen beizubringen, dann entsteht, selbst bei gutem Willen und ehrbarem Leben, eine unerträgliche Tyrannei. Es steht niemandem weniger frei als dem Fürsten, seine persönlichen Empfindungen und Anschauungen zum Maaß aller Dinge zu machen. Es gehört aber eine ungemeine und fast übermenschliche Widerstandskraft dazu, die Stellung eines absoluten Fürsten ohne Einbuße an innerer Bescheidenheit und gesundem Sinn zu ertragen. Die Volksvertretung erleichtert es: die Berührung mit einem fremden, unabhängigen Willen, die Notwendigkeit, fremde Rechte zu achten und auf Kompromisse einzugehen, hemmt die Entwickelung despotischer Neigungen. Die Stimme der Adulatoren beherrscht wenigstens nicht ausschließlich das Ohr des Fürsten. Jenes nichtige Hofkönigtum, das im vorigen Jahrhundert in der Windstille der absoluten und geheimen Cabinetsregierung sich ausbildete, kann in der scharfen Luft der Öffentlichkeit, im Kampf mit entgegenstehenden Mächten und Rechten nicht entstehen. So erhält die Volksvertretung das Königtum kräftig und lebendig. Es ist einer der Grundgedanken in J. M. Mills Betrachtungen über Repräsentativregierung, daß jede absolute Staatsgewalt, die keinerlei Gegengewicht hat, innerlich zu Grunde geht: kein Gemeinwesen hat sich als ein fortschreitendes behaupten können, wenn nicht ein beständiger Kampf zwischen der stärksten seiner Gewalten und einer rivalisirenden Macht stattfand; auf den vollständigen Sieg der einen Macht folgte stets zuerst Stillstand und dann Verfall (S. 108 der deutschen Übersetzung). Mill wendet diesen Gedanken zunächst gegen die absolute Herrschaft einer demokratischen Versammlung. Sie gilt ebenso gegen die absolute Monarchie. Der Antagonismus rivalisirender Kräfte ist eine Lebensbedingung des Königtums.

widmen würde, werden auf Genüsse aller Art verwandt, oder in Müßiggang aufgerieben. Es ist wirklich ungereimt zu sehen, daß der Besitzer eines Grundeigentums oder anderen Eigentums von mehreren Tonnen Goldes eines Einflusses auf die Angelegenheiten seiner Provinz beraubt ist, die ein fremder, des Landes unkundiger, durch nichts mit ihm in Verbindung stehender Beamte ohngenutzt besitzt. Man tödtet also, indem man den Eigentümer von aller Verwaltung entfernt, den Gemeingeist und den Geist der Monarchie, man nährt den Unwillen gegen die Regierung, man vervielfältigt die Beamtenstellen und verteuert die Kosten der Verwaltung (Pertz, Aus Steins Leben, I, 193).

7. Die parlamentarische Regierungsform. Nach der im obigen vertretenen Ansicht ist die Volksvertretung ein der Monarchie zur Erfüllung ihrer Aufgabe notwendiges Organ; der König bleibt der Träger der Staatsgewalt. Dieser Ansicht steht eine andere gegenüber, welche das Verhältnis umkehrt; sie sieht in der Volksvertretung die Verkörperung des Volkswillens, die Krone ist dem Parlament als ein Organ beigegeben, das Organ der Exekutivgewalt, die sie durch dem Parlament verantwortliche Minister ausübt. Der wirkliche Träger der Staatsgewalt ist dann das Parlament. Diese Ansicht pflegt sich auf England zu berufen, wo die Verfassung eine Wirklichkeit sei, während auf dem Kontinent vielfach ein unwahrer Scheinkonstitutionalismus herrsche.

Der Unterschied der beiden Anschauungen wird praktisch, wenn es sich um die Frage handelt: was soll geschehen, wenn zwischen Krone und Volksvertretung die Übereinstimmung, welche zu jedem Gesetz und zur Aufstellung des Staatshaushalts nach der Verfassung erforderlich ist, nicht zu Stande kommt?

Die Antwort derer, welche im Parlament das Organ des Volkswillens sehen, lautet: dann muß die Krone nachgeben. Oder viel-